Discussions Politiques

EN VENTE A LA MÊME LIBRAIRIE

DU MÊME AUTEUR

Seizième siècle, *études littéraires,* un fort vol. in-18 jésus, 15e édition, broché 3 50

Dix-septième siècle, *études littéraires,* un fort vol. in-18 jésus, 31e édition, broché 3 50

Dix-huitième siècle, *études littéraires,* un fort volume in-18 jésus, 28e édition, broché 3 50

Dix-neuvième siècle, *études littéraires,* un fort volume in-18 jésus, 34e édition, broché 3 50

Politiques et Moralistes du dix-neuvième siècle. *Trois séries,* formant chacune un volume in-18 jésus, broché. 3 50
L'ouvrage est complet en trois séries, chaque volume se vend séparément.

Politique comparée de Montesquieu, Rousseau et Voltaire, un vol. in-18 jésus, broché 3 50

Propos littéraires. *Quatre séries,* formant chacune un volume in-18 jésus, broché (*chaque volume se vend séparément*). 3 50

Propos de théâtre. *Quatre séries,* formant chacune un volume in-18 jésus, broché (*chaque volume se vend séparément*). 3 50

Le Libéralisme. Un volume in-18 jésus, huitième mille, broché 3 50

L'Anticléricalisme. Un vol. in-18 jésus, septième mille, broché 3 50

Le Socialisme en 1907. Un vol. in-18 jésus, huitième mille, broché 3 50

Le Pacifisme, un vol. in-18 jésus, broché 3 50

En lisant Nietzsche. Un volume in-18 jésus, cinquième mille, broché 3 50

Pour qu'on lise Platon. Un volume in-18 jésus, broché 3 50

Amours d'hommes de lettres. Un volume in-18 jésus, cinquième mille, broché 3 50

Discussions Politiques. Un vol. in-18 jésus, broché. 3 50

Simplification simple de l'orthographe. Une piqûre in-18 jésus 0 60

Madame de Maintenon institutrice, *extraits de ses lettres, avis, entretiens et proverbes sur l'***Education,** avec une introduction. Un volume in-12, orné d'un portrait, 2e édition, broché 1 50

Corneille, un vol. in-8° illustré, 8e édition, broché. 2 »

La Fontaine, un vol. in-8° illustré, 10e édition, broché. 2 »

Voltaire, un vol. in-8° illustré, 3e édition, broché. . 2 »
Ces trois derniers ouvrages font partie de la *Collection des Classiques populaires,* dirigée par M. Emile Faguet

Discours de réception à l'Académie française, avec la réponse de M. Emile Ollivier, une brochure in-18 jésus. 1 50

Cours de poésie française. *Leçon d'inauguration.* Une piqûre 0 50

ÉMILE FAGUET
De l'Académie Française

Discussions

Politiques



PARIS
SOCIÉTÉ FRANÇAISE D'IMPRIMERIE ET DE LIBRAIRIE
ANCIENNE LIBRAIRIE LECÈNE, OUDIN ET Cie
15, rue de Cluny, 15
—
1909

SUR LES IDÉES MAITRESSES DE LA RÉVOLUTION [1]

I

C'est une très heureuse idée que d'avoir, en un seul volume, très clair, très précis et très bien informé, comme est celui qu'on va lire, rassemblé, rapproché et mis en bonne lumière les idées maîtresses de la Révolution française, les idées qui ont, plus ou moins consciemment, dirigé les esprits pendant l'époque révolutionnaire et qui, léguées par elle aux générations suivantes, ont formé ce qu'on pourrait appeler l'esprit de la démocratie à travers tout le siècle qui vient de finir.

Ces idées, à mon avis, se réduisent, à la vérité, à

(1) Préface d'un volume intitulé *L'Œuvre sociale de la Révolution française*, par MM. André Lichtenberger, Maurice Wolff, Ph. Sagnac, L. Cahen, Lévy-Schneider. — (Fontemoing, éditeur.)

une seule. Mais de cette idée principale plusieurs autres sont comme sorties plus ou moins vite par voie de conséquence plus ou moins logique, et toutes ensemble ont formé comme un système qui se tient et qui n'a pas cessé d'être d'un grand poids, d'une grande autorité, sur un très grand nombre d'esprits.

Cette idée unique, dont toutes les autres, dans les esprits marqués au coin de la Révolution française, ne sont que des formes particulières ou de suites nécessaires et naturelles, c'est l'idée d'égalité.

Je ne veux pas dire que ce soit pour la conquête de l'égalité que l'on a fait la Révolution de 1789, étant aussi éloigné que possible de le penser. Les *Cahiers de 1789* prouvent assez que ce que l'immense majorité du peuple français demandait, en 1789, c'était tout simplement des réformes législatives et des réformes administratives, une loi unique et plus claire, une justice plus rapide, plus impartiale et moins coûteuse, un impôt mieux réparti et levé d'une façon moins féroce, l'abolition des derniers droits féodaux, la suppression des douanes intérieures. En résumé, le peuple de 1789 était mal gouverné et demandait simplement à l'être mieux. Si le peuple, en 1800, a accepté si facilement le Consulat et, en 1804, l'Empire,

c'est que c'était (moins la guerre) précisément ce qu'il avait demandé en 1789. Ce n'est donc pas pour la conquête de l'égalité qu'on a fait la Révolution de 1789. Mais, sous les pensées nettes qui se traduisent en réclamations précises immédiates, se cache toujours une pensée sourde qui ne s'exprime point tout d'abord, qui se démêle peu à peu au cours des événements, et que les événements, quand ils sont violents, aident à se démêler et à venir au jour. Sous cette réclamation immédiate et sous ce besoin urgent : être mieux gouverné, se cachait et se remuait vaguement cette autre idée plus profonde et qui, pour ne pas demander de satisfaction immédiate, n'en était pas moins forte, et forte comme l'explication même du mal dont on souffrait : si nous sommes mal gouvernés, c'est qu'il y a des grands qui ont tout et des petits qui n'ont rien, — et inversement, la preuve que nous sommes mal gouvernés, c'est que tout est pour les grands et rien pour les petits — et cette idée c'était l'idée de l'égalité en puissance et déjà en germe.

Cette idée, tout, absolument, en 1789, l'aidait à naitre, et autant ce qui, en quelque sorte, la produisait que ce qui la contrariait et réprimait.

Quand on dit que si le peuple de 1789 fut avide d'égalité, c'est qu'il l'avait presque et que c'est la

le phénomène connu des légères contraintes plus insupportables que l'oppression absolue, on n'erre point ; et cela s'applique au XVIIIe siècle tout entier et à une partie du XVIIe. Oui, il est vrai, comme l'a dit Chateaubriand avant tant d'autres, dont chacun passe pour l'avoir trouvé, que « la Révolution était faite lorsqu'elle éclata » ; que « le peuple métamorphosé en moine s'était réfugié dans les cloîtres (et dans le clergé séculier) et gouvernait la société par l'opinion religieuse ; le peuple métamorphosé en collecteur et en banquier s'était réfugié dans la finance et gouvernait la société par l'argent ; le peuple métamorphosé en magistrat s'était réfugié dans les tribunaux et gouvernait la société par la loi » ; que « ce grand royaume de France, aristocrate dans ses parties et ses provinces, était démocrate dans son ensemble sous la direction de son roi, avec lequel il s'entendait à merveille et marchait presque toujours d'accord ». — Rien n'est plus exact, et c'est ce qui explique que, possédant presque l'égalité, le peuple voulait l'avoir tout à fait, et que la possédant presque en réalité, il voulait et l'avoir tout à fait et l'avoir en droit ; et qu'ayant presque ce qu'il désirait, il ne le désirait que davantage. On ne se trompe point en disant ces choses, qui sont vraies de la période qui s'étend de Louis XIV à 1750 environ.

Mais, d'autre part, il ne faut pas oublier que le règne de Louis XVI a été une régression aristocratique et une « reprise » de l'aristocratie. Soutenu de M. Aimé Chéret et de son livre trop vite oublié, *la Chute de l'Ancien Régime*, M. Brunetière a fait remarquer avec sa force accoutumée, que l'édit de 1781 sur l'état des officiers eût, s'il avait été en vigueur sous Louis XV, empêché Chevert d'être lieutenant général et, s'il avait été en vigueur sous Louis XIV, empêché Fabert et Catinat de devenir maréchaux de France ; que le même esprit régnait dans l'Église et que, vers la fin ou même le milieu du XVIIIe siècle, ni Bossuet, fils du conseiller de Dijon, ni Massillon, fils du notaire d'Hyères, ni Fléchier, fils de l'épicier de Pernes, n'eussent pu devenir évêques ; que, dans la « grande robe » et la « moyenne robe », l'accès, si facile autrefois à tous, n'appartenait plus qu'aux seules familles parlementaires ; que, pour ce qui est des droits féodaux eux-mêmes, on voit les privilégiés revendiquer leurs privilèges, à la veille de la Révolution, avec une âpreté singulière, vérifier leurs titres, renouveler leurs terriers, exhumer des créances auxquelles leurs prédécesseurs avaient eu la sagesse de renoncer, en imaginer de nouvelles, renforcer et alourdir le débris de joug féodal qui s'était, par le temps, allégé et comme exténué.

Et ainsi donc, d'une part, la conquête lente d'une quasi égalité et le peu d'espace qui séparait le désir de sa satisfaction avivait et exaspérait ce désir ; et, d'autre part, l'arrêt subit de ce progrès et les obstacles tout nouveaux qu'on dressait devant lui, donnait à ce désir comme le dernier coup de fouet et le changeait en impatience, et la soif d'égalité se trouvait excitée autant de tout ce qu'on lui refusait brusquement que de ce qui l'avait longtemps satisfaite.

Et maintenant laissez cette idée prendre conscience d'elle-même à travers des événements qui, humiliant la seule puissance humaine jusqu'alors à l'abri des affronts, humiliant la royauté au *Jeu de Paume*, à la Bastille, sur la route de Versailles, à Paris, aux Champs-Élysées et à l'hôtel de ville, mettent dans les esprits cette vision d'un peuple où il n'y a personne dessus et personne dessous, vous voyez cette idée grandir, se débrouiller, monter sans cesse, jusqu'à dominer et offusquer les simples idées pratiques de meilleure législation et meilleure administration, et devenir comme l'idée maîtresse, comme « le principe » qui anime les esprits et les maîtrise.

Et, sans doute, ce n'est pas cette idée qui, plus tard, a fait le Consulat et l'Empire, et la France est revenue tout simplement alors à l'esprit des

Cahiers de 1789... Mais, d'abord, *si !* Cette idée d'égalité a été suffisamment satisfaite par le Consulat et l'Empire en ceci que l'accession de tous les citoyens aux emplois publics, et particulièrement ce spectacle flatteur de fils d'ouvriers devenant maréchaux de France, donnaient à l'avidité égalitaire une apparente et même réelle pâture. Et ensuite le terrible désordre législatif, juridique et administratif du Directoire redonnait aux idées pratiques des Cahiers de 1789 une nouvelle force, au besoin d'ordre général une vigueur nouvelle, dont le Consulat et l'Empire surent profiter. Et enfin cet ordre législatif, juridique et administratif ayant été consolidé par les gouvernements qui, après l'Empire, héritèrent, acceptèrent et confirmèrent l'aménagement impérial, que restait-il qui pût continuer à se développer et à s'agrandir dans les esprits, quel besoin demeurait qui pût continuer à croître, et indéfiniment, puisqu'il ne peut jamais, sans doute, être pleinement satisfait ? L'idée d'égalité, le besoin d'égalité. Et cette idée, après avoir été, non l'idée initiale mais l'idée essentielle de la Révolution, devient l'idée maitresse et, peu s'en faut, l'idée unique de la démocratie du XIXe siècle.

Cette idée a comme deux faces, selon la nature et selon la qualité des esprits qui la conçoivent. Chez les uns elle nait du sentiment de l'envie, chez

les autres elle naît du sentiment de la justice. Et c'est comme ressortissant à l'envie qu'elle est la plus fâcheuse, mais aussi la moins dangereuse ; et c'est comme ressortissant à l'instinct de justice qu'elle est la plus spécieuse et la plus noble, mais aussi la plus féconde en périls et la plus grosse de catastrophes. Quand l'idée d'égalité n'est qu'une forme de l'envie, elle est capable de résignation. Elle s'atténue, elle s'émousse. Après tout, sous cette forme, elle a toujours existé. L'antiquité l'a connue tout autant que les temps modernes, et je ne crois pas que le moyen âge en ait été exempt. Elle a, certes, de mauvais effets et ne peut guère en avoir de bons. Mais enfin elle a ceci, qui la rend relativement inoffensive, qu'elle est extrêmement divisée et dispersée relativement à ses objets. On envie à côté de soi. Le plus bas placé envie celui qui est immédiatement au-dessus de lui, celui-ci l'homme qui le dépasse d'un degré, et ainsi de suite, et ceux d'en bas ne songent pas très précisément à envier ceux de tout en haut, à moins qu'ils ne les voient passer et ne se heurtent à eux, ce qu'il serait sage de trouver le moyen d'empêcher d'être.

L'idée d'égalité, comme forme d'instinct de justice, est évidemment beaucoup plus noble ; mais elle est plus dangereuse, parce que, sous ce caractère, elle se généralise, sans rien perdre, je crois,

de sa force. Quand cette idée qu'il est insupportable que quelqu'un soit au-dessus et quelqu'un au-dessous s'empare de l'homme, elle en fait un revolté, non seulement contre la société, mais contre la nature elle-même. Non seulement il ne peut souffrir qu'il y ait des riches et des pauvres, des nobles et des plébéiens, etc., mais il est indigné qu'il y ait des forts et des faibles, des intelligents et des médiocres, des gens qui réussissent et des gens qui ne réussissent pas. Ainsi ne le voudrait pas la justice; et cela est parfaitement vrai, et toutes les injustices sociales ne sont rien du tout auprès des injustices de Dieu. Aussi remarquez que les révolutionnaires, blessés dans leurs idées égalitaires par les inégalités naturelles autant que par les inégalités sociales, avaient pris le parti de nier celles-là, par ce mouvement instinctif et un peu puéril, qui fait qu'on croit effacer ce qu'on affirme n'être pas. Ils avaient bravement inscrit dans leur *Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen* : « Tous les hommes sont égaux par la nature et devant la loi. » Et l'on avouera que « tous les hommes égaux par la nature » est une assez étrange énormité. Mais de ces affirmations paradoxales on se lasse vite, et les égalitaires se sont assez vite aperçus que la nature fait les hommes très inégaux, quoi qu'il en ait été dit, et aussi l'égalitaire

réfléchi est toujours un pessimiste très aigri, qui, détestant les inégalités établies par la nature autant que les inégalités sociales et se doutant bien que celles-ci ne sont que des conséquences inévitables et à peine partiellement réparables de celles-là, a, pour l'organisation du monde, une véritable haine, et se ronge, par conséquent, de cette « haine impuissante » qu'a si souvent analysée Stendhal, pour n'avoir pas été sans la ressentir.

Ce double aspect de l'idée d'égalité a été très bien vu, longtemps à l'avance, par Descartes, et il s'est parfaitement avisé de la parenté presque étroite qu'il y a entre l'envie et l'idée de justice. Il nous dit fort pertinemment : « Ce qu'on nomme communément *envie* est un vice qui consiste en une perversité de nature, qui fait que certaines gens se fâchent du bien qu'ils voient arriver aux autres hommes... C'est une espèce de tristesse mêlée de haine, qui vient de ce qu'on voit arriver du bien à ceux qu'on pense en être indignes ; ce qu'on ne peut penser avec raison que des biens de la fortune ; car, pour ceux de l'âme ou même du corps, en tant qu'on les a de naissance, c'est assez en être dignes que de les avoir reçus de Dieu. [Mais Descartes devrait songer que l'envie n'a aucune raison de ne point se prendre à ces derniers biens aussi, et de ne point éprouver, à s'y prendre,

une tristesse mêlée de haine, qui s'appellera le pessimisme. *Mais lorsque la fortune envoie des biens à quelqu'un, dont il est véritablement indigne*, et que l'envie n'est excitée en nous que pour ce que, *aimant naturellement la justice*, nous sommes fâchés qu'elle ne soit pas observée en la distribution de ces biens, c'est alors un zèle qui peut être excusable, principalement lorsque le bien qu'on envie à d'autres est de telle nature qu'il peut se convertir en mal entre leurs mains ; comme si c'est quelque charge ou office en l'exercice duquel ils se puissent mal comporter, même lorsqu'on désire pour soi le même bien et qu'on est empêché de l'avoir, parce que d'autres, qui en sont moins dignes, le possèdent ; *et cela rend cette passion plus violente*, et elle ne laisse pas d'être excusable, pourvu que la haine qu'elle contient se rapporte seulement à la mauvaise distribution du bien qu'on envie et non point aux personnes qui le possèdent et le distribuent. Mais il y en a peu qui soient si justes et si généreux que de n'avoir point de haine pour ceux qui les préviennent en l'acquisition d'un bien qui n'est pas communicable à plusieurs et qu'ils avaient désiré pour eux-mêmes, bien que ceux qui l'ont acquis en soient autant et plus dignes. »

D'où il appert qu'envie et instinct de justice coo-

pèrent dans la pratique, très souvent, à la même œuvre, l'une se donnant pour l'autre, même aux yeux de la personne qui l'éprouve, et se travestissant sous le costume honorable de l'autre ; et l'autre à son tour, même sincèrement éprouvé, excusant la première et l'aidant à naître à force de l'excuser, et l'entretenant et la couvant à force de la couvrir.

Et nous dirons que, dans l'idée d'égalité, il y a et de l'envie, et de l'instinct de justice, sans qu'on puisse faire le plus souvent que perdre son temps à chercher combien il entre dans le mélange de celui-ci et de celle-là.

Et toujours est-il que l'idée d'égalité a été l'idée maîtresse, et j'ai presque envie de dire l'idée-matrice de la Révolution française, et que les révolutionnaires en ont tiré toutes celles qui leur ont été les plus chères et où ils se sont liés de la plus ferme attache.

Ils en ont tiré d'abord l'idée d'égalité des droits, l'idée d'égalité de tous les individus devant la loi, sur quoi il n'y a pas à insister, cette idée étant la pensée égalitaire sous sa forme la plus simple, la plus nette et relativement la plus pratique. Une seule loi la même pour tous, une seule justice et la même pour tous, le noble égal au roturier et le pauvre égal au riche devant la justice, devant les

prescriptions de police, devant l'impôt, ce qui est déjà beaucoup plus difficile à établir, malgré la meilleure volonté du monde ; devant le service militaire, ce qui, chose paradoxale et pourtant vraie, rend ce service plus lourd, quoique étant le même comme durée, pour certains hommes des classes élevées que pour le plébéien : toutes ces égalités des droits et des devoirs étaient encore relativement faciles à faire passer des idées dans les choses et de la théorie dans les faits.

Mais il était naturel que l'idée de l'égalité fût poussée plus loin ; car elle est de celles à qui l'on ne fait pas leur part, précisément parce qu'elle contient l'idée de justice ou s'appuie sur elle et que l'idée de justice a quelque chose d'indéfini. Les révolutionnaires, ayant comme la passion de l'égalité, la voulurent dans les *conditions* et même dans les *mœurs*, comme ils la voulaient dans les rapports des citoyens avec la loi. De quoi, au moins pour la première de ces deux choses, on ne peut guère leur en vouloir. Du moins, on ne peut guère leur reprocher de manquer de logique. Il sera toujours impossible de prouver que, l'égalité des conditions manquant, l'égalité des droits subsiste, et il sera toujours assez facile de prouver que là où manque l'égalité des conditions, l'égalité des droits n'est qu'une illusion ou un leurre. Comment veut-

on, quelque bonne volonté qu'on y mette, que l'homme riche, soutenu par un excellent avocat, soit l'égal devant la justice de l'homme pauvre défendu par un avocat d'office ? Comment veut-on que le service militaire, plus lourd, à la vérité, pour l'étudiant en médecine dont il interrompt les études que pour l'artisan, ne soit pas plus léger pour l'homme riche, qui peut se faire aider à prix d'argent, en une foule de menues corvées, que pour le plébéien qui doit faire le service tout entier sans que rien y manque ? Comment l'impôt, quoi qu'on fasse, peut-il frapper également le riche, le pauvre, le moins riche, le moins pauvre, le riche apparent, le faux pauvre, le pauvre ignoré, l'homme à charges cachées encore qu'honorables, etc. ? Comment la loi peut-elle peser avec une égalité parfaite, en ses mille obligations, sur tant d'hommes si différents, si inégaux de forces et de capacités, soit pour supporter, soit pour agir ? L'égalité théorique se heurte à la force des choses ou plutôt ne saurait s'ajuster à la diversité infinie de la réalité. Il faudrait donc, *au moins*, que les conditions fussent égales, qu'il y eût partage de ces forces que l'homme s'ajuste, ajoute à ses puissances naturelles comme des instruments qui les multiplient ; qu'il y eût partage de ce qu'on appelle *les biens*, ou que personne n'en possédât ; que, d'une façon ou d'une autre, les *con-*

ditions fussent aussi égales qu'il est possible.

Les révolutionnaires ont bien senti que cela était une *seconde révolution*, dix fois plus difficile à accomplir que la première, et ils ont, soit hésité, soit reculé même devant la théorie de ce bouleversement. Robespierre repousse l'idée de l'égalité des conditions ; mais Saint-Just l'accepte. C'est précisément l'image de la Révolution elle-même en face de cette question. Elle est partagée. Elle a une pensée de derrière la tête que, presque du même mouvement, elle caresse et elle réprime. L'idée de l'égalité des conditions est latente et imminente dans la pensée révolutionnaire. Elle est au fond, et de temps en temps elle émerge. Elle est ce fond des choses dont on ne veut pas convenir, qui inquiète au moment même qu'on s'en écarte et d'autant plus qu'on s'en éloigne, et qui finit toujours par avoir son jour et son heure. La Révolution se dirige vers Babeuf du moment qu'elle naît, et, quand il apparaît, elle le tue, parce qu'il a dit trop tôt son secret.

Il y a même à remarquer que la Révolution fut plus profondément égalitaire en ses commencements qu'en ses suites proches et immédiates. Au point de vue de l'égalité des conditions, c'est la Constituante qui est presque radicale, c'est la Convention qui recule et c'est le Directoire qui se

cabre. Et rien ne paraît plus naturel, quand on songe qu'en ces huit ans, de la réunion des États généraux à la conspiration de Babeuf, une translation de la propriété avait été faite et qu'il s'agissait de rassurer les nouveaux propriétaires contre l'idée d'égalité des conditions aussi vigoureusement que l'ancien régime avait pu faire les anciens. Mais l'idée restait, que les générations suivantes, si elles demeuraient fidèles à l'esprit de la Révolution, devaient et ne pouvaient que reprendre et pousser à ses conséquences inévitables.

De l'idée d'égalité les révolutionnaires ont encore tiré très naturellement l'idée et la passion de l'uniformité des mœurs. L'uniformité n'est nullement l'égalité ; mais elle en est le signe et le signe le plus flatteur aux yeux des égalitaires passionnés. Vigny a dit quelque part : « L'élégante simplicité, la réserve des manières du grand monde, causent non seulement une aversion profonde aux hommes grossiers de toutes les opinions, mais une haine qui va jusqu'à la soif du sang. » L'explication est là d'une partie des excès de la Révolution, et Robespierre lui-même est peut-être mort pour cette cause. Ce qu'il y a de certain, c'est que les révolutionnaires, ou tout au moins les plus logiques et les plus doués, parmi les révolutionnaires, du don de voir clair dans leurs idées, c'est à savoir

les Jacobins, ont rêvé uniformité des manières, des extérieurs, des mœurs, des habitudes et des allures, ont rêvé de faire de la société un couvent à règles étroites, pour deux raisons, dont la première est l'idée de l'absorption et de l'anéantissement de l'individu dans l'État, et dont la seconde est l'idée de l'uniformité considérée comme signe de l'égalité entre les hommes, de l'égalité « naturelle » entre tous les hommes, et c'est ici que le mot de la *Déclaration :* « Tous les hommes sont égaux par la nature » prend tout son sens, si je puis ainsi parler, encore qu'il n'en ait aucun.

Cela est si vrai, et cela est si naturel que cette idée n'est pas nouvelle, et qu'un siècle auparavant Fénelon l'avait eue. Et je sais bien que c'était précisément l'idée contraire ; mais on sait bien aussi que deux idées exactement contraires contiennent au fond un sens identique. Fondant ou voulant fonder une société aristocratique et féodale, Fénelon divisait son peuple en sept classes dont la première était habillée de blanc, la seconde de bleu, la troisième de vert, la quatrième de jaune aurore, la cinquième de rouge pâle, la sixième de gris de lin, et la septième de jaune et blanc. En sens inverse il est parfaitement naturel que des égalitaires veuillent un peuple habillé de la même couleur et ayant les

mêmes manières, pour bien montrer qu'il sent et pense tout entier de la même façon.

De cette même idée encore d'égalité ou de cette idée d'uniformité, qui est comme l'extension, ou la déviation, ou la transposition, ou la dégradation de la première, les révolutionnaires ont tiré la conception qui leur fut peut-être la plus chère, celle de l'éducation en commun et égale pour tous et uniforme. Ils ont bien compris que rien ne met plus de différence et plus d'inégalité entre les hommes que l'éducation, et que, les hommes fussent-ils égaux par la nature, ils deviendraient inégaux extrêmement pour être élevés les uns d'une façon, les autres d'une autre. De là tous ces projets divers, mais se ramenant tous à une idée commune, d'éducation par la nation, c'est-à-dire par l'État, c'est-à-dire par le gouvernement, de mainmise de l'État sur les générations nouvelles et, en quelque manière, de confiscation des jeunes par le gouvernement, à dessein de les soustraire à l'influence de la famille et de leur donner comme des âmes égales, uniformes et nivelées. De là ce projet, toujours à l'état latent dans les têtes révolutionnaires, quelquefois exprimé, même du temps de la Révolution, très souvent proclamé depuis, d'une instruction intégrale donnée à tous, c'est-à-dire de la même instruction donnée à toutes les classes de la société, de manière à

détruire peu à peu les inégalités produites par l'hérédité et de manière à arriver à ce qu'il n'y ait plus dans la nation non seulement de castes, non seulement de classes, mais non pas même de degrés : projet qui amènerait forcément à la suppression par en bas de l'instruction primaire et par en haut de l'enseignement supérieur ; car n'est-il pas fâcheux et n'est-ce point un signe d'aristocratie survivante qu'il y ait, au ministère de l'instruction publique, une direction de l'enseignement supérieur, une de l'enseignement secondaire et une de l'enseignement primaire, et ne voilà-t-il pas encore, dès l'âge de six ans, la nation divisée et classée en blancs, en bleus et en verts ?

On pourrait poursuivre plus loin, à travers les idées révolutionnaires, les transformations et applications diverses de l'idée d'égalité. Mais plutôt écoutons celui qui nous prie de remarquer que, nonobstant, il y a eu quelques autres idées en faveur dans le cours de la Révolution française. Nous n'y contredirons pas ; mais nous ferons remarquer que ces idées mêmes ont été ou altérées par le voisinage et la prépondérance de l'idée d'égalité, ou accommodées à cette dernière idée, de telle sorte qu'elles semblent elles-mêmes encore n'en être qu'une espèce de dérivation.

Les révolutionnaires ont eu l'idée de liberté et

en ont fait grand état. Mais qu'entendaient-ils bien au juste par cette idée de liberté ? Moins la suppression du despotisme que la suppression de l'aristocratie. Les révolutionnaires ont cru la liberté établie dès qu'ils ont établi la démocratie. Ils ont d'abord inventé la « démocratie royale », et ils ont cru que la Révolution était faite. Souveraineté partagée entre le roi et la nation représentée par ses délégués : voilà la liberté. Ce n'était que la suppression des puissances intermédiaires entre le peuple et le roi; et c'est-à-dire que ce n'était que la suppression de l'aristocratie. — Ils ont ensuite supprimé le roi et passé à la démocratie pure, ou plutôt à la démocratie parlementaire, c'est-à-dire qu'ils ont déplacé la souveraineté et l'ont transportée d'un cabinet royal dans une Chambre de députés. Et c'était la démocratie, sous une des formes qu'elle peut revêtir ; mais ce n'était pas la liberté, puisque ce n'était nullement la suppression du despotisme. La liberté est le respect des droits de l'individu, et c'est ce respect que les révolutionnaires n'ont jamais eu ni très net dans l'esprit ni très profond dans le cœur, et c'est le souci de tracer avec précision les limites, nécessaires dans l'état de société, de ces droits et de leur exercice, qui n'a jamais été chez eux ni très fort ni très persistant.

— Ils ont écrit la *Déclaration des Droits*.

— Certes, et je leur en sais le plus grand gré, d'abord parce que, malgré quelques incertitudes et quelques contradictions inévitables en pareil sujet, la *Déclaration des Droits* est une œuvre très élevée et très noble et très intelligente ; ensuite parce qu'il est généreux, fût-ce par un peu d'étourderie, de donner loyalement des armes contre soi, et que la *Déclaration des Droits*, manuel du libéral et même du libertaire, est l'arsenal où puisent tous ceux qui attaquent les révolutionnaires quand ceux-ci sont au pouvoir et par conséquent antilibéraux. La *Déclaration des Droits de l'homme* est donc, tout compte fait, un très beau programme de libéralisme.

Cependant, remarquez encore. D'abord si, dans la devise républicaine, la liberté est mise au premier rang, dans la *Déclaration des Droits* elle n'est qu'au second : « Les droits de l'homme sont l'*égalité*, la liberté, la sûreté, la propriété. » Passons sur cela. Mais voyez la place que tient l'idée de liberté dans la *Déclaration des Droits* et l'analyse qui y en est faite. Deux articles, VI et VII : « La liberté est le pouvoir qui appartient à tout homme de faire tout ce qui ne nuit pas aux droits d'autrui. Elle a pour principe la nature, pour règle la justice, pour sauvegarde la loi ; sa limite morale est

dans cette maxime : Ne fais à autrui ce que tu ne veux pas qu'il te soit fait. — Le droit de manifester son opinion soit par la voie de la presse, soit de toute autre manière ; le droit de s'assembler paisiblement, le libre exercice des cultes, ne peut être interdit. » — C'est tout, et, certainement, c'est suffisant. Mais, à ce laconisme on peut soupçonner que les rédacteurs n'ont pas beaucoup approfondi le sujet. Ils sont bien plus explicites et entrent dans un tout autre détail quand il s'agit de la « sûreté », de la « propriété » et de la « souveraineté ».

Ensuite voyez bien comme ils considèrent la liberté. En vérité, ils s'attachent un peu plus à la circonscrire qu'à la proclamer. Ils voient très bien que c'est un *pouvoir*, et en cela se montrent très intelligents, et, précisément parce que c'est un pouvoir, ils ne laissent pas d'avoir quelque appréhension à son endroit, et ils s'occupent avec sollicitude surtout des limites que ce pouvoir doit trouver devant lui. La liberté consistera à faire tout ce qui ne nuit pas aux droits d'autrui. C'est bien dit, et, après tout, c'est vrai ; mais c'est un peu strict. Avec cette définition de la liberté, je crois bien que Socrate aurait bu la ciguë et que Jésus eût été mis en croix, comme il leur est arrivé avant la *Déclaration des Droits* ; car il y avait bien

quelques droits acquis, non point qu'ils violassent, et la *Déclaration* ne se sert pas de ce mot, mais auxquels ils « nuisaient », et c'est de ce mot que la *Déclaration* se sert. Mot si faible qu'il est terrible contre ceux qui usent du pouvoir de la liberté. S'il suffit que, sans les opprimer, sans les attaquer même, je nuise aux droits d'autrui pour que mon exercice de la liberté devienne abusif, je suis libre dans des limites un peu étroites, et je vois se dessiner les « droits de l'État » auxquels on me prouvera que je nuis, quelque usage que je fasse de ma liberté. — Il n'était vraiment pas inutile, après ce brillant et inquiétant article VI, de faire la petite énumération des libertés nécessaires qui est contenue dans l'article VII. Et cette énumération, très utile, est louable aussi ; mais on pourra estimer qu'elle est un peu courte. Il n'y est question que de la liberté de la presse, de la liberté de réunion et de la liberté des cultes. Il n'y est question ni de la liberté d'association ni de la liberté d'enseignement. Cette lacune n'est peut-être pas un oubli. Il semble que les rédacteurs, qui définissent la liberté un pouvoir, se défient d'elle dès qu'elle devient un pouvoir en effet, réellement, décidément, *c'est-à-dire dès qu'elle devient collective*, dès que des libertés individuelles se groupent pour s'exercer comme pouvoir en effet et pour cesser

d'être des droits nus et abstraits. Puis-je, d'après la *Déclaration des Droits*, exprimer librement mes opinions par la voie de la presse ? Oui. Puis-je m'associer à un certain nombre de coreligionnaires politiques pour fonder un journal ? C'est douteux ; car la liberté d'association n'est pas dans la *Déclaration*. Puis-je m'associer à un certain nombre d'amis pour faire une propagande dans tel ou tel sens ou pour enseigner ? C'est peu probable ; car la *Déclaration* ne déclare ni la liberté d'association ni la liberté d'enseignement. Il semble que, quand la *Déclaration* songe à la liberté, elle songe surtout à la liberté individuelle. Un journaliste isolé faisant tout seul son journal, comme cela était fréquent alors, voilà ce qu'elle estime inattaquable. Un professeur libre instruisant quelques enfants, voilà ce qu'elle respecterait sans doute. Les libertés associées, voilà ou à quoi elle ne pense point, ou à quoi elle pense trop pour en déclarer la légitimité.

C'est si bien à la seule liberté individuelle qu'elle pense toujours ou qu'elle pense surtout, qu'elle est très explicite pour tout ce qui concerne ce qu'elle appelle la « sûreté » et que nous appelons plutôt la liberté individuelle. Ici détail. X, XI, XII, XIII, XIV, XV, XVIII : « Nul ne doit être accusé, arrêté, ni détenu, que dans les cas déterminés par la loi, et selon les formes qu'elle a prescrites...

Tout acte exercé contre un homme, hors des cas et sans les formes que la loi détermine, est arbitraire et tyrannique. Celui contre lequel on voudrait l'exécuter par la violence a le droit de le repousser par la force. Ceux qui solliciteraient, expédieraient, signeraient, exécuteraient ou feraient exécuter des actes arbitraires sont coupables et doivent être punis. Tout homme étant présumé innocent jusqu'à ce qu'il ait été déclaré coupable, s'il est jugé indispensable de l'arrêter, toute rigueur qui ne serait pas nécessaire pour s'assurer de sa personne doit être sévèrement punie par la loi. Nul ne doit être jugé ni puni qu'après avoir été entendu ou légalement appelé et qu'en vertu d'une loi promulguée antérieurement au délit. La loi qui punirait les délits avant qu'elle existât serait une tyrannie. L'effet rétroactif de la loi serait un crime. La loi ne doit décerner que des peines strictement et évidemment nécessaires. Les peines doivent être proportionnées au délit et utiles à la société. Tout homme peut engager ses services, son temps ; mais il ne peut se vendre ni être vendu. Sa personne n'est pas une propriété aliénable. La loi ne reconnait pas de domesticité ; il ne peut exister qu'un engagement de soins et de reconnaissance entre l'homme qui travaille et celui qui l'emploie. »

Voilà qui est parler, très bien parler et parler

explicitement. La liberté individuelle est protégée nettement par la *Déclaration*. La *Déclaration* est notre *Habeas corpus*. Mais voyez bien que c'est sur la liberté individuelle qu'elle insiste et de la liberté individuelle qu'elle s'inquiète comme maternellement. Ce qu'elle veut surtout, c'est que le citoyen isolé, le citoyen en soi, ne soit pas molesté, arrêté arbitrairement, inquiété, opprimé, domestiqué. Ce qu'elle protège, et de la façon la plus louable, c'est la liberté à l'état de faiblesse, et ce qu'elle semble moins aimer, c'est la liberté à l'état de «pouvoir». Et cela revient précisément à l'idée d'égalité. Ce qu'elle veut, c'est que l'individu ne soit pas inférieur à un autre, parce qu'il est pauvre et parce qu'il est faible. Dans la liberté, ce que la *Déclaration* a vu surtout et voulu voir surtout, c'est l'égalité.

Cela éclate bien davantage aux articles où la *Déclaration* s'occupe de la « souveraineté ». La souveraineté, c'est ce que nous appelons plutôt la « liberté politique ». C'est le droit qui appartient à tout citoyen de coopérer à l'établissement de la loi et à la formation du gouvernement. Cette liberté, qui est une liberté en effet, et garantie de toutes les autres, mais, avouons-le, la plus illusoire de toutes, est celle que la *Déclaration* chérit davantage et proclame avec le plus d'énergie, jusque-là

que c'est la seule partie de la *Déclaration* où il y ait des intempérances et des excès de langage : XXV, XXVI, XXVII, XXIX, XXXIV, XXXV : « La souveraineté réside dans le peuple. Elle est une, indivisible, imprescriptible et inaliénable. Aucune portion de peuple ne peut exercer la puissance du peuple entier... Que tout individu qui usurperait la souveraineté soit à l'instant mis à mort par les hommes libres. Chaque citoyen a un droit égal de concourir à la formation de la loi et à la nomination de ses mandataires et de ses juges. Il y a oppression contre le corps social, lorsqu'un seul de ses membres est opprimé. Il y a oppression contre chaque membre lorsque le corps social est opprimé. Quand le gouvernement viole les droits du peuple, l'insurrection est, pour le peuple, le plus sacré des droits et le plus indispensable des devoirs. »

Or ce droit, qui est le plus sacré de tous, ce droit de coopérer à l'établissement de la loi et à la formation du gouvernement, cette « liberté politique », égale pour tous, c'est proprement l'égalité ; c'est proprement la démocratie ; c'est proprement l'élimination et la proscription de toute aristocratie réelle ou apparente. C'est contre l'aristocratie que sont dirigés ces mots : « Aucune portion du peuple ne peut exercer la puissance du peuple entier... » C'est contre l'aristocratie que sont dirigés ces mots,

quoique plus vagues : « La souveraineté réside dans le peuple ; elle est une, indivisible et inaliénable ; » à ce point que l'illégitimité du gouvernement parlementaire et ce jugement que le gouvernement parlementaire est encore une aristocratie, et cette conclusion que le gouvernement plébiscitaire est le seul légitime, peuvent être tirés de ce texte-là. C'est contre cette aristocratie bien bénigne, qui est le suffrage à deux degrés, que sont dirigés ces mots : « Chaque citoyen a un droit égal de concourir à la formation de la loi et à la nomination de ses mandataires. »

On voit assez que presque toujours quand elle parle de la liberté, qu'elle la considère comme un pouvoir, ou qu'elle la considère comme une faiblesse à protéger, ou qu'elle la considère comme droit électoral, c'est surtout à l'égalité que songe la *Déclaration*, et que la liberté n'est guère pour elle qu'une forme ou un aspect de l'égalité, et c'est ce qu'il était d'une certaine importance de mettre une fois en lumière. Il faut savoir que la Révolution a surtout visé l'égalité, même dans le manifeste solennel qui est resté et qui a mérité de rester les Tables de la loi du libéralisme.

Et je n'ai pas besoin de dire que le troisième mot de la devise révolutionnaire n'est pas autre chose que la formule sentimentale de l'égalitarisme et que

le mot égalité prononcé avec plus d'onction et que l'idée d'égalité pénétrée de tendresse, comme Mattew Arnold disait que la religion n'était qu'une morale attendrie de sensibilité. La fraternité, c'est l'égalité considérée comme un sentiment et comme une passion, ce qui, du reste, est une excellente façon de la considérer ; mais ce n'est pas autre chose que l'égalité. C'est, si l'on veut, la nation considérée comme une famille sans droit d'ainesse (1).

De cette idée d'égalité enfin il n'est pas téméraire de dire que les révolutionnaires ont tiré partiellement, si l'on veut, cet instinct de propagande révolutionnaire qui a distingué notre révolution de la révolution anglaise et de la révolution américaine. Que les chefs de la Révolution, et ceux-ci et non ceux-là, aient voulu ou aient subi la guerre européenne, la question restera peut-être obscure ; mais ce qui est incontestable, c'est que cette guerre a pris très vite et même tout d'abord dans les esprits des hommes de la Révolution le caractère d'une guerre pour l'idée, d'une guerre pour la diffusion d'une doctrine ou d'un dogme, d'une guerre de conquête intellectuelle, et d'une guerre de conquête morale. C'est le peuple qui

(1) « La véritable égalité, c'est la fraternité. » (Rabaut-Saint-Etienne.)

combat pour l'égalité et non le peuple qui combat pour la liberté qui a de ces idées-là. Le peuple qui combat pour la liberté a tendance naturelle à ne voir que lui et à ne songer qu'à lui. Il ne veut pas de gouvernement arbitraire ; il détruit le gouvernement arbitraire qui est chez lui, et peu lui importe que les autres peuples gardent le leur. Il veut des lois et n'être gouverné que par elles ; il fait des lois et établit, s'il le peut, des garanties de l'omnipotence de la loi ; et peu lui importe que l'arbitraire règne ailleurs. Il veut le gouvernement du pays par le pays ; il organise un système parlementaire, et peu lui importe que le gouvernement, ailleurs, soit personnel ou oligarchique. — Quand il s'agit d'égalité, il n'en va pas tout à fait de même, surtout lorsque le peuple dont il s'agit est non seulement partisan de l'égalité, mais passionné pour elle. Il songe alors, confusément, mais il songe et non sans raison, que la liberté peut être nationale ; mais que l'égalité doit être universelle, sous peine de risquer de ne pas être. Qu'un peuple ait renversé toute aristocratie et qu'il soit environné de nations restées aristocratiques, il se produit ceci, c'est qu'il est différent des nations qui l'entourent, non seulement pour ce qui est des lois, mais pour ce qui est des mœurs ; et, d'abord, comme dit Stendhal, « différence », différence profonde,

« engendre haine », et ensuite la vie internationale, la vie d'échanges et de relations devient extrêmement difficile entre peuples si radicalement et si essentiellement différents. Les alliances deviennent difficiles entre peuple démocratique et peuple d'aristocratie. Ce n'est que momentanément que Louis XIV peut être allié de Cromwel, et je ne crois pas que telle alliance actuelle entre une démocratie et une autocratie (qui du reste a très peu le caractère aristocratique) me donne un très violent démenti. L'égalité est plus qu'une forme de gouvernement, elle est une *manière d'être*, que les autres manières d'être gênent et contrarient et qui ne se sent sûre d'elle-même et de sa durée que si le monde entier ou du moins les peuples environnants se modèlent sensiblement sur elle. Nous qui en sommes, historiquement, aux conséquences, sinon dernières, du moins déjà très éloignées, de ce qui, sous la Révolution, était commencement et principe, nous apercevons cela très distinctement. Nous voyons que le socialisme, suite logique et naturelle de l'égalitarisme révolutionnaire, ne peut s'établir quelque part que s'il s'établit partout, que, par conséquence et par nécessité, il est international et le serait ne voulût-il point l'être, qu'il l'est en effet, de plus en plus, et que s'il s'établissait quelque part à l'état de gouvernement, il serait contraint de faire la guerre de

propagande, la guerre pour l'idée, seulement à l'effet de se maintenir et de ne pas être détruit, même sans guerre, par la concurrence étrangère. Quelque chose de cela s'imposait déjà aux esprits des égalitaires français de 1792, et l'idée d'égalité avait eu, dans sa première forme incomplète, cet instinct international que, sous sa forme plus développée, elle devait avoir pleinement et qui n'est au fond qu'une nécessité intime et comme une loi d'existence. « Il faut qu'il n'y ait que des égaux sur la terre, » cela veut dire au fond : « Tant qu'il y aura des inégalités sur la terre, notre liberté pourra être en assurance ; mais notre égalité sera précaire ; parce que les aristocraties sont des forces et non des formes, et dépassent les frontières par leurs influences, leur prestige et leurs clientèles. »

II

Les conséquences de ces idées, ou plutôt de cette idée unique et des formes multiples qu'elle a prises, ont été, sont et seront très diverses, quelquefois contradictoires, difficiles à saisir avec précision et à bien circonscrire dans leurs définitions exactes, d'autant plus intéressantes à étudier et, qui pourrait, à éclaircir.

Remarquez qu'il y en a de très bonnes, et qui, à leur tour, pourraient être singulièrement fécondes. D'abord, et c'est la plus manifeste, cet état d'esprit nous a donné un sentiment, je ne dis pas plus profond, mais comme plus permanent de la justice. Égalité et justice sont extrêmement loin, à mon avis, d'être synonymes, ni même équivalents ; mais il est bien certain qu'ils sont du même ordre d'idées et que l'une mène à l'autre assez facilement. Et que ce soit l'idée d'égalité qui soit née de l'idée de justice, ou que ce soit l'idée d'égalité qui soit initiale et qui achemine en se généralisant et en s'élevant à l'idée de justice, il n'importe ici aucunement. L'essentiel et le vrai et le réel, c'est que, de croire que les hommes sont égaux et doivent l'être, cela rend comme chatouilleux et très sensible à toute iniquité, même à celles qui ne nous atteignent pas. Ce sentiment s'établit peu à peu dans les cœurs, sentiment que les rédacteurs de la *Déclaration* rattachaient à l'idée de liberté, et qui ressortit bien plus à l'idée d'égalité, qu'il ne faut pas faire aux autres ce qu'on ne voudrait pas qui nous fût fait, puisque les autres sont nos égaux et nous les leurs, et qu'il n'y a à se targuer d'aucune supériorité à leur endroit, comme ils seraient mal venus à se piquer d'aucune supériorité à notre égard. « Cet homme, quel qu'il soit, est mon égal, » idée fausse.

sentiment juste ; chose qui n'est pas vraie, mais qui est telle qu'on ne fait qu'être sage en agissant comme si elle était vraie. Il en est ainsi de beaucoup d'idées et de sentiments et, sans aller plus loin, il nous est impossible de nous prouver que nous jouissons du libre arbitre, et il faut toujours agir comme s'il existait et ne point nous laisser dominer par cette pensée qu'il n'existe point.

L'idée d'égalité n'est donc point mauvaise dans le retentissement et la répercussion qu'elle a en notre conscience morale et au domaine de nos sentiments. Certes elle ne crée pas le sentiment de justice, sauf quand elle en vient, auquel cas et elle en vient et elle l'enfante à son tour, ou plutôt elle confond perpétuellement ses forces à elle avec ses forces à lui ; mais, sauf ce cas, elle ne crée pas le sentiment de justice ; seulement elle l'entretient et l'aide à vivre ; elle lui donne une forme précise et consacrée et délicate ; elle en fait une manière de scrupule. Elle persuade qu'il ne suffit pas d'être juste, qu'il faut l'être strictement. Elle n'admet pas les conclusions ni l'esprit de la parabole des ouvriers de l'onzième heure. Elle dit que le maître, en cette affaire, fut juste, sans doute, puisqu'il exécuta fidèlement le contrat, mais qu'il ne le fut pas minutieusement, superstitieusement, qu'il le fut en maître et seigneur, qui, tout en étant très

loyal, garde son droit d'arbitraire et de munificence ; qu'il ne le fut pas en homme considérant tous les hommes comme égaux et comme ses égaux. Et comme on peut le savoir, je tiens la morale de la charité pour infiniment supérieure à la morale de la justice ; mais je reconnais que cette religion de la justice est déjà une merveilleuse vertu sociale, et je tiens que l'idée d'égalité y entre pour une grande part et ne contribue pas peu à la soutenir.

Autre aspect de cette idée ou, comme on voudra, autre conséquence : le respect de l'homme pour l'homme. Pour l'égalitaire — oh ! bien entendu, à la condition qu'il soit naturellement d'une âme élevée et noble, — pour l'égalitaire, l'homme, quel qu'il soit, est respectable parce qu'il est égal, « égal par la nature », à tout autre homme et à celui que nous aimons le plus. « Prends garde, nous dit la déesse Égalité, ne méprise pas ! ne méprise jamais ! Cet homme est ton égal, quelque peu qu'à tes yeux prévenus il le paraisse. La nature ne fait que des égaux ; la loi ne voit que des égaux ; la société crée des inégalités, et c'est son crime, son tort ou son malheur. Tu dois réparer ou ce malheur ou cette iniquité dans toute la mesure de ce qui est pour toi le possible. C'est contre l'ordre vrai que cet homme est ton inférieur. Il ne l'est que par circonstance et accident. Par ce seul fait

qu'il est au-dessous d'un autre, il est un homme dont le *droit* a été lésé. D'où il suit qu'à être au-dessus de lui tu es un usurpateur. Loin d'étaler ta supériorité, tu dois la dissimuler et te la faire pardonner par le respect à l'égard de celui qui en est privé. Je n'exalte pas les humbles, mais je les rétablis en leur rang, qui est celui de tout le monde. Homme, que rien de ce qui est humain ne te soit étranger, ni indifférent, ni considéré par toi comme inférieur. »

Ainsi ne parle pas Zarathoustra et tant sans faut, mais ainsi parle l'Égalité. Elle ne laisse pas d'avoir son influence sur les esprits et sur les cœurs. Et c'est ainsi qu'elle rejoint ou veut rejoindre la charité évangélique. Les prêtres qui se sont entêtés de la Révolution française, un peu avant le milieu du siècle dernier, y ont vu dans l'égalité un souvenir de l'Évangile. L'Égalité n'est point du tout dans l'Évangile ; et j'ai pris un peu le soin d'en avertir d'avance ; mais on peut l'y voir avec un peu de bonne volonté, en l'y mettant, sans trop d'effort. L'Évangile tient tout entier dans le mot amour, et ce mot est synonyme de fraternité, et la fraternité comporte une certaine égalité ou en suggère l'idée. Le christianisme est égalitaire ; comme monothéisme opposé à la hiérarchie des dieux du polythéisme : il l'est en nous déclarant tous enfants

du même père et tous rachetés à égal titre par le même Sauveur.

Nulla vilis anima est pro qua Christus mortuus est. L'égalitaire au cœur tendre prend l'égalité par ce biais de la fraternité et se trouve chrétien sans trop se rendre compte comment il en est arrivé là. L'idée d'égalité peut être un stimulant du sentiment de charité. Proudhon, qui ne veut voir que justice dans la Révolution française, ne s'est pas rendu compte de cela. Je suis très sincèrement persuadé qu'un certain adoucissement des mœurs, qu'un accroissement du respect de la personne humaine, qu'un instinct de charité, non certes plus fort ni plus profond que celui que les Églises chrétiennes avivaient dans les cœurs, mais plus répandu peut-être et plus dispersé; qu'une espèce, en un mot, de laïcisation de la charité; que tous ces sentiments excellents n'ont pas perdu à la Révolution française et y ont gagné quelque chose, et que l'idée d'égalité a eu ces effets qu'il serait extrêmement injuste de ne pas mettre à son compte.

Je ne crois pas contestable non plus que la même idée a eu certaines conséquences assez fâcheuses. En premier lieu, la haine des supériorités vient directement de l'idée d'égalité, à moins que ce ne soit l'inverse, et ici, comme plus haut, pour une généalogie du même genre, il n'importe pas du

tout. L'idée d'égalité s'est attaquée d'abord aux privilèges de naissance, aux avantages *matériels* attribués et assurés à ceux qui s'étaient donné la peine de naître. Mais elle s'est attaquée ensuite tout naturellement, tout logiquement et sans avoir la peine, elle, de changer de point de vue, à des privilèges exactement pareils, qui sont l'intelligence, l'adresse, le don d'influence sur les hommes, le talent et le génie. Il n'est cependant pas contestable que ces supériorités sont des privilèges de naissance exactement comme un titre de noblesse et que Napoléon ne s'est donné que la peine de naître pour avoir du génie, exactement comme Louis XIV pour être roi de France. Le scandale de l'égalitarisme doit être le même dans les deux cas, et il l'est ; et il n'y a rien à lui dire. C'est une iniquité que d'être fort, que d'être spirituel, que d'être intelligent, que d'être génial. C'est une iniquité que d'être né pour commander aux hommes, et pourtant c'est un fait indéniable. Il y a des hommes qui naissent chefs, et qui le sont dans leur sphère en se laissant aller simplement à leur nature ; comme il y a des hommes qui naissent artistes et guerriers et ne peuvent s'empêcher de l'être. C'est contre ces injustices de la nature que l'idée d'égalité se révolte, et avec raison, pourvu qu'on se place à son point de vue.

Et notez qu'elle n'est point sotte, ici même, comme elle le serait à se plaindre de l'inégalité du jour et des nuits en certaines saisons ou des rigueurs de la température, puisque ces inégalités naturelles, mais humaines, elle peut les effacer, les empêcher de sortir leur effet, et faire, sinon qu'elles ne soient point, du moins qu'elles soient comme si elles n'étaient pas. Et c'est ce qu'elle fait effectivement (1). Ces supériorités, elle les efface d'abord en les niant, et ce n'est pas le pire de ces procédés. Elle déclare que tel homme supérieur n'est supérieur que parce qu'on s'est concerté à le trouver tel, et, comme il en est ainsi dans quelques cas, il est assez facile de persuader qu'il en est ainsi dans tous. Elle déclare que c'est l'engouement qui fait le génie et non le génie qui fait naître l'engouement, exactement comme l'auteur du *Contr'un* assurait que les grands ne sont grands que parce que nous les portons sur nos épaules.

Autre procédé : comme le bien est toujours mêlé de mal, elle dissout, en quelque manière, les qualités des hommes supérieurs dans les défauts qui

(1) « Il faut que les institutions sociales mènent à ce point qu'elles ôtent à tout individu l'espoir de devenir jamais ni plus riche, ni plus puissant, *ni plus distingué par ses lumières qu'aucun de ses égaux* » (Babeuf, *le Tribun du Peuple ou le défenseur des Droits de l'homme*, n° 33.)

les avoisinent, et, par exemple, la volonté étant toujours accompagnée d'une certaine rudesse impérieuse, elle dira que la volonté n'est qu'une brutalité de tempérament à laquelle on aurait bien tort de céder et d'obéir. C'est le procédé de La Rochefoucauld. Il est incroyable combien ce grand seigneur avait d'instinct démocratique dans l'esprit.

Autre procédé et le plus usité : elle invente une organisation sociale où les supériorités intellectuelles ne peuvent que très difficilement réussir à émerger. Turgot, disait Renan, timide, gauche, parlant mal, est arrivé au ministère, parce qu'un abbé a dit du bien de lui à Mme de Maurepas. Jamais il ne parviendrait aujourd'hui. Il est en effet assez probable. A tout prendre, il n'y a que la faveur qui mette au sommet les hommes de génie et les parfaits imbéciles. La démocratie n'y met que les médiocres. Elle ne se plaît guère, comme il arrive aux souverains, à faire quelque chose de rien et à prendre pour favori un homme absolument nul ; mais encore moins elle aime un homme incomparablement supérieur. Quand un Richelieu arrivera par l'élection au scrutin d'arrondissement ou au scrutin de liste, ce sera un événement bien inattendu, encore qu'en France tout arrive.

L'instinct égalitaire est-il, comme on l'a beau-

coup dit, destructeur du patriotisme ? Cela ne me paraît pas très prouvé. J'ai fait remarquer plus haut que cet instinct avait commencé par surexciter le patriotisme ou par se joindre à d'autres excitants pour l'enflammer et le pousser en avant avec une ardeur singulière. Je fais cette remarque (et si je n'en fais pas d'autres, c'est que la question est toute neuve et qu'il ne faut rien tirer des Républiques antiques, qui étaient des aristocraties, et qu'il n'y a que deux démocraties pures en ce monde, à savoir la France et les États-Unis), je fais cette remarque que les États-Unis sont un pays d'ardent patriotisme, quoique la démocratie utilitaire, commerciale, industrielle, y règne pleinement ; et j'observe que ce qui y est le plus patriote, c'est le peuple même et non pas cette manière d'aristocratie, si l'on veut l'appeler de ce nom, qui est constituée par la classe des milliardaires et millionnaires. Je note encore que, quoiqu'il n'y ait dans le monde que deux démocraties, celle des Américains et la nôtre, on peut tirer quelque présomption de l'état de l'Angleterre. A mesure que la Grande-Bretagne se rapproche de la démocratie, voit-on qu'elle change au point de vue du patriotisme ? Les uns diront : elle est plus patriote et plus obstinément qu'elle ne fut jamais. Les autres : elle l'est moins, malgré les apparences, et le jin-

goïsme ne va pas jusqu'à produire à travers les comtés l'élan des volontaires de 1792. Tout compte fait, elle me semble l'être tout autant, à sa manière, avec la même froide opiniâtreté que du temps de notre premier Empire.

Je ne crois donc pas qu'on puisse affirmer d'ores et déjà que la démocratie soit destructive du patriotisme. C'est le secret d'un avenir encore éloigné. Le fléchissement de l'idée de patrie en France, actuellement, est très visible. Sans doute; mais où est-il visible ? Dans les hautes classes seulement, et dans une partie seulement des hautes classes, dans cette partie qui, très mêlée de sangs étrangers, n'a vraiment aucune raison d'être patriote et est assez naturellement cosmopolite. C'est un mal certes, et affreux ; mais est-il profond ? J'en doute, et encore une fois il faut une expérience plus longue pour en décider.

Tout au plus peut-on dire qu'il y a danger. Tout au plus peut-on dire que si l'idée d'égalité devenait dominante au point d'être exclusive ; que si, se ramenant à son principe ou plutôt au plus bas de ses principes qui, pour lâcher le mot, est l'égoïsme, elle envahissait sous cette forme l'homme tout entier ; que si elle était si forte sur les résolutions des hommes que ce calcul fût continuel chez eux, à savoir que les efforts du patriotisme

profitent surtout aux grands de ce monde et ne donnent aux petits que des satisfactions de vanité ; que si l'idée d'égalité se résolvait dans le seul appétit de la tranquillité et de la jouissance des biens matériels, avec un secret désir que les puissants fussent paralysés dans leurs ambitions par la crainte salutaire d'un ennemi extérieur plus puissant qu'eux ; alors le patriotisme s'éteindrait en effet ; et la nation, occupée de ses idées, et faisant taire les idées et surtout les sentiments contraires, n'aurait qu'une existence nominale et, même à titre nominal, très précaire et destinée à être courte.

Mais en est-il ainsi ? Évidemment non. En sera-t-il ainsi ? Je ne crois pas que personne puisse se flatter d'avoir les raisons suffisantes de le savoir.

Et enfin, pour ne pas s'étendre indéfiniment sur une matière quasi inépuisable, il est un dernier effet de l'idée d'inégalité, qui est inquiétant au plus haut point. L'idée d'inégalité mène tout droit à celle de l'abolition de la propriété, et il n'y a pas d'exemple, à mon avis, plus curieux, d'incohérence dans les idées que l'article II de la *Déclaration des Droits de l'homme* : « *Les droits de l'homme sont l'égalité, la liberté, la sûreté, la propriété.* »

Car l'égalité, en bonne logique, est absolument exclusive de la propriété. J'ai tellement démontré

cela et à tant de reprises (1), non pas pour proclamer la légitimité du socialisme, mais pour combattre l'idée d'égalité, qu'on m'excusera d'être un peu las de le faire et de me borner à quelques formules. L'égalité intégrale, c'est le socialisme sous sa forme absolue, c'est-à-dire c'est le collectivisme. Toute autre solution laisse debout la plus formidable des inégalités, celle qui était déjà, sous l'ancien régime, à travers tant d'autres, la plus forte. Il ne faut jamais perdre de vue Samuel Bernard se promenant avec Louis XIV dans les jardins de Versailles et les fils de Lamoignon épousant les filles des Bernard, si l'on veut se faire une idée de la supériorité de l'argent sur toutes les autres « supériorités ». Or, pour détruire ce privilège de la naissance, survivant à tous les autres, il n'y a que le collectivisme. L'abolition même de l'héritage ne serait nullement une solution, parce qu'on ne peut pas abolir l'héritage. On peut le gêner extrêmement, mais non pas l'abolir, et tant qu'il y aura une propriété individuelle, il y aura des héritages plus ou moins indirects et clandestins ; mais il y aura des héritages. Le privilège de naître riche ne peut s'abolir que par l'abolition de la richesse. Le

(1) Surtout dans mes *Questions politiques* et mes *Problèmes politiques du temps présent.*

ollectivisme naît donc de l'idée d'égalité, comme
e fruit de la fleur, l'arbre du germe et la consé-
uence de son principe immédiat. Le *Cogito ergo*
um est moins lié que la démocratie et le collecti-
isme.

Et voilà, cette fois, comment l'existence des
ations est dépendante de l'idée d'égalité. Que
idée d'égalité détruise une nation, j'ai dit que je
'en savais rien. Mais l'idée d'egalité produit le
ocialisme, qui, lui, peut détruire une nation,
arce qu'il est forcément cosmopolite. Certains
ocialistes prétendent prouver qu'une nation
rganisée selon le régime collectiviste serait plus
orte que les autres. Ceux-là peuvent être socia-
stes et rester patriotes. Mais beaucoup d'autres
t, je crois, la plupart, savent ou sentent le con-
raire, savent ou sentent que le régime collec-
viste amènerait immédiatement, avec la suppres-
ion de la concurrence, un ralentissement de
effort et de l'invention (ce qui, du reste, serait
n soi un bienfait), que, par conséquent, la
ation ainsi organisée serait tout de suite infini-
ient plus faible que ses rivales, en arrière du
rogrès, dépassée, prête à tête conquise ou démem-
rée. C'est donc l'idée de patrie qu'on oppose et
ui s'oppose d'elle-même aux desseins collecti-
istes. Or, si c'est l'idée de patrie qui nous gêne,

c'est à l'idée de patrie qu'il faut s'attaquer. Si le collectivisme ne peut triompher que quand les frontières seront effacées (et c'est la vérité pure), que d'abord les frontières disparaissent ! Donc, de même qu'un égalitaire contient un collectiviste, de même un collectiviste contient un cosmopolite, et le caractère international ou semi-international de tout le socialisme européen est la chose la plus naturelle du monde. La logique a son inconvénient, et les socialistes de tout l'univers sont inconsciemment très logiques, en se sentant, selon les différences de tempérament, ou hésitants, ou tièdes, ou très froids, ou décidément hostiles relativement à l'idée de patrie qui les gêne et qui est le principal obstacle à leurs desseins.

Ce n'est pas seulement de cette façon que l'idée d'égalité, devenue l'idée socialiste, ronge, pour ainsi parler, l'idée de patrie. L'idée d'égalité intégrale déchaîne ou entretient la guerre des classes. Qu'on ne nous juge pas assez naïf pour croire que la guerre de classes date de la Révolution française. Elle a existé, non pas d'une façon continue, mais à intervalles plus ou moins grands, depuis les temps les plus reculés. L'antiquité, qui n'a eu aucune idée de l'égalité entre les hommes, non plus que des droits de l'homme, a connu ces guerres de classes, et aussi le moyen âge. Mais

peut-être faut-il remarquer que les guerres de classes autrefois n'avaient pas comme à leur service une idée générale, une espèce de dogme qui les consacrât, les justifiât et les sanctifiât. Elles étaient des luttes de forces contre des forces, et des tentatives que faisaient les faibles, en se groupant et s'appuyant les uns les autres, d'être plus forts que les forts. Je ne crois pas qu'on puisse citer un cas vraiment net de l'idée d'égalité servant de texte, de programme et de *credo* à ces révoltés de la misère.

Toutes différentes sont les guerres de classes qui s'appuient d'un principe rationnel accepté par tout le monde, ou à peu près, comme une vérité. Elles deviennent, puisqu'elles se font au nom d'un dogme, des manières de guerres de religion. Le promoteur d'une guerre de classes au XXe siècle peut dire, non sans raison : « Je représente la Révolution française. Je combats au nom de l'Égalité. » Cela ne laisse pas de donner une certaine force aux revendications et une certaine autorité aux insurrections les plus illégitimes. La Révolution française a donné aux guerres de classes, non certes leur raison d'être, mais leur raison de se proclamer comme étant selon le droit, et leur raison de paraitre avoir raison.

Or il est inutile de dire à quel point les guerres de classes, non seulement à l'état aigu, mais même

à l'état latent, minent et battent en ruine l'idée de patrie. Elles font comme un nouveau classement de l'humanité. L'humanité, à cause d'elles, ne se divise plus en nations, mais en conditions ; et l'ouvrier français ne tarde pas à se sentir le compatriote de l'ouvrier allemand ou anglais beaucoup plus que du bourgeois français, qui parle la même langue que lui. Il arrive donc, ce dont ne s'étonneront point ceux qui sont familiers aux évolutions historiques, que cette même idée d'égalité qui a contribué à surexciter le patriotisme d'un peuple, par exemple en 1792, comme nous l'avons montré, finit, sous sa dernière forme, par être une cause d'affaiblissement national et contribue au fléchissement de l'idée de patrie dans un peuple.

Tous les peuples modernes ont été pénétrés de ces principes de la Révolution française, ce qui prouve, non point que ces principes eussent en eux une vertu mystique de radiation et de séduction, mais qu'ils étaient les expressions d'une situation économique qui était à peu près la même dans tous les peuples de l'Europe. La présence et la diffusion de l'idée égalitaire dans une nation n'est donc nullement ce qui la met en infériorité en présence des autres, mais c'est le *degré* de force de cette idée qui fait toute la question. Une nation s'affaiblissant à mesure qu'elle se rapproche du

régime socialiste ; une nation s'affaiblissant à mesure que la guerre de classes, latente ou déclarée, y est plus vive ; une nation s'affaiblissant à mesure seulement qu'elle devient plus démocratique, non point parce que l'idée égalitaire est nécessairement antipatriotique, mais parce qu'il y a une antinomie naturelle entre l'esprit égalitaire et l'esprit disciplinaire ; pour ces raisons, sur ces chemins qui mènent tous les peuples de l'Europe vers la démocratie, il y aura comme une course de lenteur très intéressante à étudier. La première nation qui arrivera à la démocratie intégrale ou qui en approchera beaucoup plus que les autres sera comme désignée pour disparaître, et disparaîtra, même sans lutte, par une sorte d'enlisement après lequel les sables mouvants s'étalent doucement sur l'enseveli. Après celle-ci, ce sera une autre, puis une autre encore, jusqu'à ce que l'Europe ne forme plus qu'une grande nation, mais si hétérogène et si amorphe que, comme l'Empire romain, et à beaucoup plus forte raison, elle pourra être la proie de n'importe quel peuple à idées étroites, à traditions fortes et à patriotisme têtu.

Renan redoutait la Russie. Son rêve était l'union anglo-franco-allemande contre la Russie et pour la refouler bien loin dans ses steppes. C'était le cauchemar d'un Gallo-Romain. Le mien est autre. Je

vois l'Europe, conquise par le dernier peuple resté militaire et relativement féodal, former un conglomérat d'où, peu à peu, tout esprit militaire et féodal sera exclu ; et alors je vois le peuple imperméable aux idées occidentales, le peuple qui ne change jamais, le Turc, reprendre le chemin, qu'il connaît, de Vienne et du centre de l'Europe. — Mais le Turc lui-même change. — Il est vrai. Alors c'est un peuple non européen qui est destiné à conquérir l'Europe démocratisée.

Et quelle sera la première nation qui disparaîtra pour cause d'idée égalitaire poussée jusqu'à ses dernières ou avant-dernières conséquences? c'est ce qu'on ne peut point savoir ; parce que l'évolution des idées n'est point soumise à des règles fixes, ou parce que les règles qui la gouvernent ne sont point connues, et encore parce qu'il y a des circonstances particulières qui peuvent hâter ici, retarder là cette évolution. C'est plaisir de voir, par exemple, en France et en Allemagne, deux suffrages universels qui semblent se regarder l'un l'autre. Lequel vaincra l'autre ? Je veux dire : lequel aura sur la nation où il opère cet effet de la précipiter plus rapidement que l'autre sur la pente de l'égalité intégrale ?

— Évidemment, répondra quelqu'un, le suffrage

universel français, parce que le suffrage universel français est sans contrepoids et que le suffrage universel allemand est contrebalancé par un esprit disciplinaire, royaliste et féodal, qui est même plus fort que lui.

— J'ai penchant à le croire; mais je suis loin d'en être sûr; car ce contrebalancement peut devenir un antagonisme, et le conflit, précisément entre l'esprit féodal et l'esprit égalitaire, peut jeter l'Allemagne dans une révolution qui dure un siècle et qui l'affaiblisse pour deux. De même en Angleterre, je crois voir, à certains signes, que l'esprit démocratique, pour avoir été trop longtemps comprimé ou n'avoir reçu que des satisfactions incomplètes, sorte de coups de soupape furtifs, fera une explosion soudaine et peut-être violente, qui mettra quelque désordre dans cette vieille, solide et savante machine du Royaume-Uni. Non, on ne peut pas savoir chez quel peuple la marche vers l'égalité, lente, ou rapide, ou saccadée, ou continue ou avec régression, sortira son plein et entier effet avant de le sortir chez les autres.

Car il y a des régressions ou tout au moins des enrayements qui font office de régressions, si, dans les autres peuples, le mouvement continue. La marche vers la démocratie est inévitable, soit; mais il y a toujours une aristocratie en voie de for-

mation, et celle-ci retarde d'autant le mouvement démocratique. L'aristocratie moderne est celle de l'argent. C'est la pire, me direz-vous. Parfaitement. Mais toutes les aristocraties ont commencé par être quelque chose de si mauvais qu'elles semblaient le pire. Montrez-moi un peu les ancêtres de cette grande aristocratie anglaise qui... Montrez-moi un peu les ancêtres de l'aristocratie de Venise. L'aristocratie d'argent, en Amérique, en France, demain en Allemagne, puisque l'Allemagne se met à gagner de l'argent, peut devenir, en deux générations, l'âme même, réfléchie, puissante et généreuse de la nation. Je n'en crois rien; mais il est possible. L'émiettement démocratique en serait arrêté et les périls qu'il entraîne conjurés pour un long stade de temps. — Autre enrayement : la décentralisation. La décentralisation est un remède excellent à ce même émiettement démocratique dont je parle. Elle crée des centres locaux qui sont des forces autonomes, des faisceaux d'énergies et de volontés. La nation ainsi disposée n'est plus une simple addition d'unités, c'est-à-dire de faiblesses et, pour parler plus juste, n'est plus une simple addition de zéros. Elle est *constituée*, elle est articulée, elle est un corps vivant. La décentralisation, intellectuelle d'abord, administrative ensuite, dans une certaine mesure, se fera-t-elle chez nous, par

exemple, commencera-t-elle à se faire ? Je n'en
crois rien ; mais il est possible. Certains signes sont
lans ce sens. Ils peuvent se multiplier.

Les craintes que l'on a relativement à l'avenir
l'un peuple sont toujours mêlées d'espérances. On
e voit vieillir ; mais on n'est jamais absolument sûr
e voir vieillir son pays. Que ne suis-je mon pays !
 être un pays, il y a toujours de la ressource, ou,
u moins, on peut toujours croire qu'il y en a. Et
uis, je ne sais trop pourquoi, il est pieux d'envi-
ager sa propre mort, et impie d'envisager celle
e sa patrie. Soyons pieux de l'une et l'autre
nanière.

III

Telles sont les principales idées directrices de
e grand mouvement intellectuel. Après les avoir
uivies dans leur évolution jusqu'à leurs dernières
onséquences, je ne serais pas fâché de revenir à
eur principe, ce qui me permettra peut-être d'en
arler avec plus de complaisance. Tout au fond,
ette passion pour l'égalité, pour la liberté consi-
érée comme une forme de l'égalité, pour la fra-
ernité considérée comme une égalité pénétrée et
ttendrie d'amour, cette passion en ses différentes

manifestations et en ses différentes nuances, se ramène à la haine de la force et à une révolte contre la force.

Les révolutionnaires ont voulu *abolir la force*, voilà précisément le fond des choses.

Pascal a dit : «L'opinion est la reine du monde, la force en est le tyran. » Ils ont précisément voulu remplacer ce tyran-là par cette reine-là. Il a dit encore : « On ne veut être assujetti qu'à la raison et à la justice. » Ils ont voulu précisément n'être assujettis qu'à cela. Il a dit encore : « Ne pouvant fortifier la justice, on a justifié la force. » Ils ont constaté comme lui que la force, sous différentes formes, gouvernait le monde et que, pour se faire accepter, parce qu'on ne veut être assujetti qu'à la justice, elle se donnait pour justice et pour droit.

Droit divin, droit de naissance et d'hérédité, droit de justice aux mains de ceux qui l'achètent ou qui en héritent, autant de forces déguisées en droits et en usurpant le nom, autant de forces qui se sont « justifiées » et auxquelles il faut arracher le masque.

Toutes les aristocraties sont des forces, sont des aspects multiples de la force dominant le monde. Un certain nombre d'hommes se reconnaissant à certains signes se sont groupés et ont fait cohé-

sion, et ont formé un corps. Ils s'appellent nobles. Ils ont constitué une force qui s'appelle « ordre de l'État ». C'est une force à briser.

Un certain nombre d'hommes, se reconnaissant à certains signes, ont formé une autre corporation. Ils se tiennent ; ils se serrent les uns contre les autres. Ils accumulent des richesses. Ils forment aussi un « ordre de l'État ». Ils s'appellent clergé. C'est une force à briser.

Un certain nombre d'hommes se sont attribué la fonction de juger les autres. Ils ont des maximes communes, une langue commune, des traditions, une quasi-hérédité, comme les nobles. Ils forment un corps redoutable. Brisons encore cette force-là.

Les patrons ouvriers se sont organisés en syndicats très serrés, très réglementés, très fermés. Ils sont une force par leur cohésion et par leur entêtement dans des règles et coutumes fixes et invariables. C'est une sorte d'aristocratie populaire. Encore une force à briser.

Mais quoi ? La royauté aussi est une force, d'un genre particulier, très différente des forces aristocratiques, et c'est pour cela que, pendant quelque temps, on croit pouvoir s'en accommoder ; mais quoi ? c'est une force aussi, une force mystique. Un préjugé la soutient, qui veut que l'hérédité consti-

tue un droit, et que celui-ci, légitimement, se fasse obéir, dont les ancêtres ont commandé. Brisons cette force, redoutable en soi, plus redoutable en ce qu'elle légitime et « justifie » pareille prétention de la part de tous ceux qui se réclament de l'hérédité et fondent sur elle leur droit à une supériorité quelconque.

Mais quoi, encore ? Vraiment la force se trouve partout. Plus de forces par cohésion ou par préjugé accepté d'hérédité. Non ; mais celui-ci est fort par son argent, par ses biens, par ses terres, par la clientèle qui vit de lui. Ceux qui possèdent sont plus que des hommes. Encore une force qu'il faudra essayer d'effacer. Ce sera plus difficile que tout le reste ; mais pourquoi n'y arrivera-t-on pas avec le temps et un dessein bien suivi ?

Mais ceux qui sont plus instruits que les autres ? Ils sont plus forts. La force toujours ! Il faudrait que tous les hommes reçussent la même instruction : car instruire les uns plus que les autres, c'est exactement mettre à l'un une cuirasse et une épée et donner à l'autre une souquenille et un bâton. C'est créer de la force au moment même où nous ne songeons qu'à chasser la force de la surface de la terre.

Mais, en vérité, ce n'est pas tout. La nature est aristocrate. Nous avons beau dire que tous les

hommes sont égaux par la nature, la nature nous donne un démenti par naissance d'homme. Elle crée des individus incomparablement plus armés que les autres, comme si elle les destinait au commandement par décret nominatif. Contre la nature on ne peut se révolter. On peut dire seulement que c'est révoltant. Il faut bien accepter les hommes qui ne sont supérieurs ni par cohésion avec d'autres, ni par fiction et force d'un préjugé, ni par possession d'argent ou de terres, ni par éducation spéciale, mais qui le sont uniquement parce qu'ils sont nés comme cela. Evidemment. Mais du moins on peut les tenir en suspicion et on peut les tenir en respect. On peut se défier d'eux et leur mesurer strictement leur part dans le jeu des forces sociales et faire que cette part ne dépasse pas, n'égale même pas, celle des autres. Ils auront assez de compensation dans la conscience et dans la jouissance personnelle de leur supériorité. Il faut réduire leur supériorité intellectuelle à être un art d'agrément. Ceci est encore une force, qu'à la vérité on ne peut briser, mais qu'on peut neutraliser et empêcher de nuire.

Tel est le fond même de la pensée révolutionnaire à la prendre depuis son commencement jusqu'au jour où nous en parlons. C'est une ardente

protestation contre le droit de la force ; c'est une révolte contre la force.

Cette révolte, sans doute, finit par aller directement contre son dessein. Par exemple, comme il faut toujours un gouvernement et qu'il faut le faire sortir de quelque chose, on le fait sortir de la pluralité des suffrages. Mais qu'est-ce que la pluralité ? C'est la force, et une force très brutale. Comme a dit Girardin : « Il faut se compter ou se battre. » Et c'est précisément la même chose. En barbarie, on se bat ; en civilisation, on se compte, et, dans les deux cas, c'est pour savoir qui est le plus fort. Pascal encore ici a raison : « Pourquoi suit-on la pluralité ? Est-ce parce qu'ils ont plus de raison ? Non ; mais plus de force. » Et voilà la révolte contre la force, aboutissant seulement à remplacer une force par une autre.

Par exemple encore, la suspicion à l'égard de la force, ou de caste, ou financière, ou intellectuelle, aboutit à ceci que le suffrage démocratique aime à choisir pour représentant un pauvre hère, très roturier, très inintelligent, très ignorant et très pauvre. Rien de mieux. Il est complet, celui-là. Mais, arrivé à Paris, il est dans la main du gouvernement, qui l'aide à payer ses dettes, et s'ils sont quelques centaines comme lui, le gouvernement peut être aussi arbitraire et despotique que

Louis XIV, et il devient inutile d'avoir détruit cette force usurpatrice qui s'appelait la royauté.

C'est de ces conséquences paradoxales de la grande révolte contre la force que sont nées les doctrines anarchiques qui disent : « Puisque la force se retrouve toujours maîtresse et se renouvelle à mesure qu'on la détruit et renaît toujours de ses cendres, détruisons-la sans cesse en proscrivant toute organisation. Toute organisation est une force en soi et intronise une force. A bas toute organisation ! » Et ceci encore, s'il manque de sens pratique, ne manque pas d'une certaine logique.

Il n'en est pas moins vrai que la Révolution a été un immense effort pour détruire dans le monde le règne de la force et que c'est là proprement sa gloire. Pour bien s'en convaincre, les contraires éclairant très bien les contraires, il faut lire Nietzsche. Nietzsche est le théoricien de l'aristocratie et, comme il y voit très clair, il est, bravement, sans ambages ni alibiforains, le théoricien de la force. Il a passé sa vie à nier le droit, la justice, la liberté, l'égalité, la fraternité et la charité. Le devoir, pour lui, c'est d'être fort, plus fort que les autres et, entre forts, de se reconnaître à certains signes très manifestes, de se grouper, de se soutenir, d'être excessivement dur pour soi et pour les inférieurs,

et de dominer. Mais pourquoi tout cela? D'abord pour vivre d'une vie pleine, vigoureuse et supérieure qui n'est accordée par la nature, et encore quand ils y aident, qu'à un tout petit nombre d'individus et pour suivre ainsi la loi de nature, qui est telle dans le règne végétal et dans le règne animal; et c'est déjà, si l'on veut, une raison. Mais ensuite (remarquez-le bien et que Nietzsche ne s'est pas arrêté à cette première vue), mais ensuite pour suivre la loi, même sociale, et *pour qu'il y ait une société*: « Nous tous, nous ne sommes plus des matériaux de construction pour une société. Que l'espèce d'hommes la plus myope, peut-être la plus honnête et en tous cas la plus bruyante qu'il y ait aujourd'hui, à savoir Messieurs les socialistes croient le contraire ; il n'importe. Les sociétés ne se construisent qu'avec des matériaux qui durent [il veut dire : cohésion, hérédité, traditions] ; nous ne sommes que des hommes d'un instant. Les hommes d'autrefois étaient de durée parce qu'ils vivaient dans le passé, dans le présent et dans l'avenir. »

Voilà toute la théorie aristocratique. C'est pour construire une société de ce genre, c'est pour construire une société, car, dans d'autres conditions pour lui il n'y en a pas, que Nietzsche prêche contre la justice, l'arbitraire ; contre la liberté, l'oppression des hommes par les surhommes ;

contre l'égalité, l'oligocratie ; contre la fraternité, l'autorité ; contre la charité, l'impitié (1) ; contre la force du droit le droit de la force.

Prenez exactement le contraire, vous avez l'esprit même de la Révolution. Devant un monde où la force règne en souveraine et en tyran, devant une histoire de l'humanité où la force seule a écrit ses annales, devant une société qui n'est qu'un système de forces plus ou moins en équilibre, la Révolution a prétendu inaugurer le règne du droit, et elle ne savait pas trop ce que c'était, ni moi non plus, ni vous non plus ; mais elle n'a pas cru se tromper beaucoup en supposant que c'était le contraire de la force ; et, en conséquence, en poursuivant la force sous toutes ses formes, partout où elle la voyait, et en tâchant à la détruire ; parce qu'on ne

(1) Cf. un grand aristocrate du meilleur temps : « Je suis peu sensible à la pitié et voudrais ne l'y être point du tout. Cependant il n'est rien que je ne fisse pour le soulagement d'une personne affligée, et je crois effectivement que l'on doit tout faire, jusqu'à lui témoigner même beaucoup de compassion de son mal ; car les misérables sont si sots que cela leur fait le plus grand bien du monde ; mais je tiens aussi qu'il faut se contenter d'en témoigner et se garder soigneusement d'en avoir. C'est une passion qui n'est bonne à rien au dedans d'une âme bien faite, qui ne sert qu'à affaiblir le cœur, et qu'on doit laisser au peuple, qui, n'exécutant jamais rien par raison, a besoin de passion pour le porter à faire les choses. » (La Rochefoucauld, *Portrait de lui fait par lui-même.*)

sait jamais bien ce qu'on veut, mais on sait très bien ce dont on ne veut pas.

Et je ne sais pas si cela est très raisonnable ; mais en tout cas c'est une belle cause. A la soutenir, on se heurte très vite à la nature des choses. Eh! sans doute ; mais il y a deux efforts qui ont toujours fait l'honneur et le ridicule de tous les grands réformateurs. L'un est de vouloir réformer la nature humaine et l'autre est de s'indigner et de se révolter contre la nature des choses. Le désir de réformer la nature humaine est un sentiment vénérable, et la révolte contre la nature des choses est une passion noble. Trouver le monde mal fait peut être le travers d'un imbécile ; il peut être l'aspiration d'un cœur très pur et d'une très grande âme. Garo n'est un sot que parce qu'il choisit mal ses exemples. Après tout, l'homme suit sa loi aussi en se détachant de la nature, en cherchant à s'en affranchir, et la première condition pour qu'il s'en affranchisse est bien un peu qu'il la méprise. Il est moral que l'homme méprise la loi naturelle, et c'est peut-être toute la morale. Il est beaucoup plus moral que l'homme veuille être surnaturel qu'il n'est moral qu'il veuille être surhomme. Constater que la nature ne connaît que la force et en conclure précisément que l'homme doit ne point s'y soumettre, c'est aussi généreux que para-

doxal, et c'est très humain, l'homme étant un animal idéaliste, dont la fonction est peut-être précisément de créer de l'idéal dans un monde qui ne le connait pas.

De ce point de vue la Révolution parait une époque extraordinaire, supérieure, sublime et très amusante, de l'humanité. Si une nation avait pris très précisément les choses ainsi, si elle avait poursuivi son œuvre très précisément dans cet esprit, elle en pourrait mourir, il est vrai, mais elle aurait vécu et serait morte pour une idée au moins peu vulgaire. Non seulement c'est une consolation, mais c'est une gloire; non seulement c'est une gloire, mais c'est un succès. Il y a des succès matériels : ils prouvent seulement l'esprit pratique. Il y a des succès moraux qui sont à si long terme que ceux qui les ont mérités ne les récoltent jamais. Ils les ont pourtant. Ils restent attachés à leur nom et à leur mémoire. Socrate en mourant a dû se dire : « Je sais bien que les hommes ne se conduiront jamais selon la morale ; mais ils ne pourront jamais s'occuper de morale sans me nommer. Donc j'ai à remercier les Dieux. Criton, sacrifie un coq à Esculape. »

LE DROIT

Dans les *Origines du Droit Français*, Jules Michelet a voulu au moins marquer les premiers traits d'une science nouvelle indiquée par Vico, essayée par Herder et par Ballanche : « la symbolique du Droit ». — Rechercher, dans les anciennes formules et dans les anciens symboles de tous les droits connus, l'idée plus ou moins balbutiante, plus ou moins claire, plus ou moins consciente aussi, que les hommes, depuis qu'il y a des hommes et qui pensent, depuis qu'il y a des hommes et qui veulent constituer l'humanité selon la justice, se sont faite du droit : voilà l'idée maîtresse et le dessein continu de ce livre, qui, s'il est vague dans ses conclusions, reste curieux par ses recherches, et vénérable en son esprit.

S'il était fait, s'il avait pu l'être, il eût été une histoire complète de l'esprit de l'humanité. Car

l'humanité n'a jamais cherché autre chose qu'à s'organiser selon l'ordre, et les *Origines du Droit* de Michelet, et la *Création de l'ordre dans l'humanité* de Proudhon, sont des livres parallèles et comme des ouvrages jumeaux.

Et à lire l'un et l'autre livre, et plus encore, peut-être, celui de Michelet que celui de Proudhon, voici, ce me semble, l'idée que l'on se forme plus ou moins nettement de la marche de l'humanité vers son idéal, de la « marche à l'Etoile » de l'humanité.

I

« Au commencement était le Verbe... » — « Mais non, se dit Faust, après avoir hésité et réfléchi, mais non, au commencement était l'action (1). » — Peut-être, mais il me semble que plutôt, plus sûrement, plus probablement aux yeux humains, au commencement était la force.

La force prime le droit. Chronologiquement, au moins, c'est incontestable. Au commencement la force régnait sans partage sous *ses deux formes*, ce qu'on oublie trop souvent, c'est-à-dire sous la

(1) Et c'est le fondement même de tout le système cosmologique de Renan.

forme du plus énergique ou mieux armé asservissant les faibles, ou sous la forme des faibles, plus nombreux, l'emportant par l'association sur les forts en moindre nombre.

Les deux cas, tout contraires l'un à l'autre, doivent être de la même antiquité. Démocratie et aristocratie ont dû toujours coexister : telle race, plus molle, se laissant dominer par le groupe des vainqueurs, soit étrangers, soit autochtones ; telle autre par sa cohésion ne permettant pas à un groupe de supérieurs de s'élever au milieu d'elle ou de venir d'ailleurs se superposer à elle, et opprimant, au contraire, par la force du nombre les hommes bien doués, les ἄριστοι, auxquels aurait dû vraisemblablement revenir l'autorité.

Et cela dépendait de la complexion propre de la race, et aussi de la distribution sur le sol. Là où la race était agglomérée, les faibles, se touchant de plus près, sentaient leur force et se sentaient les plus forts et usaient de la force dont ils avaient conscience. Là où la race était dispersée, les faibles subissaient l'autorité des bien doués qui seuls pouvaient les défendre contre l'ennemi, et restaient impuissants, du reste, à se rendre compte de leur nombre, et par conséquent de leur puissance. Les faibles se coalisent et deviennent les forts par le nombre partout où ils sont assez près les uns des

autres pour se compter. C'est pour cela qu'il y a plus de démocraties à mesure que les moyens de communication rapprochent les hommes ; mais il a dû toujours y en avoir.

Il faut ajouter que ces deux formes d'organisation sociale devaient alterner souvent, surtout dans le cas d'une race victorieuse et d'une race vaincue. La race victorieuse, plus énergique et mieux armée, domine un temps, du droit de la force ; mais elle se détend au milieu de la race vaincue, assez vite, et alors, si la race vaincue est assez concentrée pour se compter, elle s'aperçoit qu'elle a la force du nombre, que les anciens vainqueurs n'ont plus la force qui consiste dans la supériorité d'énergie, et elle exerce à son tour le droit de la force.

Mais il n'y a pas un atome de droit et de justice dans tout cela. L'*aritisme* est une force, le *nombre* en est une autre. Selon les cas et les circonstances, l'une ou l'autre l'emporte soit pour longtemps, soit pour quelque temps. Force toujours. L'humanité a dû vivre pendant des siècles sous le règne absolu et indiscuté de la force, soit aristocratique, soit démocratique.

Et c'est une façon de dire qu'elle vivait *naturellement*. — La nature ne connaît pas autre chose que la force. Elle écrase le faible sous le fort pré-

cisément des deux façons que je viens de dire, à savoir le faible isolé sous le fort isolé, ou les faibles dispersés sous le fort isolé, ou le fort isolé sous les faibles nombreux et réunis. Le lion l'emporte sur les moutons ; mais il succombe sous les poux. Le grand arbre tue sous lui les végétaux inférieurs ; mais il succombe sous le lent assaut de microbes qui constituent une maladie ou de ses racines, ou de son écorce, ou de ses feuilles. La nature n'est pas toujours aristocratique. Elle est aristocratique ici et démocratique plus loin ; elle est aristocratique et démocratique alternativement. Mais toujours sous une forme ou sous une autre, c'est à la force qu'elle donne l'empire.

Sous le règne de la force, de quelque nom qu'elle s'appelât, les hommes vivaient selon la nature. Il ne faut jamais oublier qu'il y a eu un état de nature ; qu'il est impossible qu'il n'ait pas existé ; qu'il a dû même durer très longtemps ; mais qu'il n'était pas un paradis ; qu'il était ce que peut être un état naturel, c'est-à-dire un état barbare. Parler soit de justice, soit de liberté, soit même d'ordre aux débuts de l'humanité, c'est parler de liberté, d'ordre et de justice dans une brousse, et les y chercher et les y voir. Il n'y a pas d'hallucination plus extravagante.

Je fais une réserve. Je crois que la charité a

toujours existé, ou, si l'on veut, l'altruisme. Tous les efforts logiques échouent pour faire rentrer l'altruisme dans l'égoïsme et faire dériver celui-là de celui-ci. L'altruisme est irréductible. Il est raisonnable de le considérer comme un instinct primitif de l'humanité. S'il existe, c'est qu'il a toujours existé. Il n'aurait pas commencé s'il n'avait pas été de toujours.

On peut assez raisonnablement le considérer comme une déviation et une extension des sentiments de famille. La famille, constituée par l'amour, a donné aux hommes un sentiment d'affection pour tout ce qui leur rappelait leur famille, c'est-à-dire un certain goût de protection pour tous les êtres faibles. L'homme avait une certaine sympathie pour l'être qui lui rappelait sa femme, son vieux père, son enfant débile ; pour l'être semblable à lui, aussi fort que lui, non. Il était capable, un peu, de protéger une femme, un vieillard, un enfant, quand il n'était pas trop dominé par la nécessité pressante de se procurer la nourriture. Mais c'était le germe de l'altruisme, d'une chose qui devait devenir de première, d'essentielle importance dans l'histoire de l'évolution humaine.

Il est bien entendu, d'ailleurs, que cet altruisme primitif n'était presque rien comparativement à l'égoïsme, forcément formidable en ces temps

douloureux. La bonté est une espèce de luxe. La bonté est le luxe des hommes forts. C'est le superflu de l'activité, qui se transforme en instinct de protection. Ce luxe, l'homme en proie aux nécessités ne peut pas se le permettre. Il existe en lui seulement en puissance, seulement à l'état de tendance obscure, ou de désir et de souhait.

Cette réserve faite, disons nettement qu'il ne pouvait y avoir dans l'humanité primitive ni droit, ni justice, ni même d'ordre ; mais seulement l'exercice continu de la force, sous une de ses formes ou sous une autre, également rudes et également abominables.

II

Le besoin d'ordre naquit. De quoi ? De plusieurs sources peut-être. De lui-même d'abord, en quelque sorte, c'est-à-dire d'un certain goût de stabilité créant une certaine vision vers laquelle les hommes se mirent à tendre gauchement, s'essayant à la réaliser. Il est naturel, par simple fatigue, que l'on désire que les choses soient à peu près toujours les mêmes, ne nous surmènent point par des changements continuels. Il suffit que *par hasard* la tribu ait été pendant quelque temps tran-

quille, pour que l'on se rappelle cette année, cette saison, ce mois, et qu'on ait un désir de faire revivre ce mois, cette saison, cette année. « Cherchons les moyens de réaliser cette tranquillité, cette absence de changements brusques, dont vous vous souvenez. »

Ajoutez l'image relative d'ordre que la famille présente déjà. Il y a dans la famille *une force devenue habitude.* La force y règne : c'est le plus vigoureux qui commande à celui qui le fut, à ceux qui ne le sont pas encore, à celle qui ne le sera jamais ; la force y règne, sans doute ; mais acceptée de telle manière qu'elle n'a plus besoin de s'affirmer et que par conséquent elle ne se sent plus. Il semble que les choses sont ainsi, dans une régularité relative, par elles-mêmes. Voilà l'idée d'ordre qui naît. La famille semble gouvernée par une abstraction. On a l'idée que quelque chose de semblable pourrait gouverner la tribu. Si la royauté se retrouve si souvent aux temps les plus éloignés de l'histoire, au seuil en quelque sorte de la préhistoire, c'est qu'elle est l'image du père de famille gouvernant sa maison.

Remarquez que l'idée d'ordre peut naître encore même du spectacle de la nature. La nature n'est pas tout entière cette nature végétale et animale où l'ordre ne règne point. Il y a aussi la nature

astronomique que les premiers hommes ne laissent pas d'observer. L'alternance des jours et des nuits, le cours régulier des astres, la procession régulière des saisons, frappent évidemment l'esprit des hommes et y déposent ou y confirment l'idée de l'ordre. Voilà des choses bien disposées ; voilà des *mouvements réglés*, voilà des choses pacifiques. Voilà tout un monde où la violence ne règne point. N'y aurait-il point quelque chose de semblable à faire parmi les hommes ?

En tout cas, l'idée d'ordre est née. Elle végète, elle s'étend, elle exerce son obsession naturelle sur les esprits. Elle est un élément psychique qui aura son évolution, qui ne peut pas périr. C'est l'idée d'ordre, première idée morale qui ait existé parmi les hommes (l'altruisme, dont j'ai parlé plus haut, étant un sentiment et non une idée), c'est l'idée d'ordre qui a fondé *le droit*, ou plutôt c'est l'idée d'ordre qui, en se transformant très naturellement, et très peu, est devenue l'idée de droit.

Le droit, c'est ce qui est direct, c'est ce qui ne va pas par soubresauts ou par zigzags, comme la violence ; c'est ce qui a un cours régulier, comme un astre ; le droit, c'est la stabilité.

Ce n'est pas autre chose tout d'abord. Un homme dit : « J'ai le droit de rester à cette place, d'habiter cette caverne. » On lui dit : « Pourquoi ? » Il re-

pond : « Parce que je l'habite, parce que je l'ai habitée. C'est plus stable ainsi, c'est plus régulier, c'est plus tranquille. Que chacun continue à faire ce qu'il fait et à être où il est. — Mais je suis le plus fort. — Il faudrait se battre pour le prouver. Convenons, puisque je ne vous gêne guère, que les choses resteront comme elles sont. » Acquiescement provisoire, accidentel, d'abord. Peu à peu l'habitude se prend. Un sentiment confus qu'en effet on est mieux ainsi se forme et peu à peu se développe. On en vient à considérer que celui qui parle ainsi a raison et qu'il faut le soutenir, qu'il est *juste*, qu'il est dans une espèce de vérité générale qu'il faudrait faire prévaloir et qu'il est bon de faire respecter en sa personne. Pour cela des arbitres sont créés qui règlent les contestations d'après cette idée et qui sont écoutés quelquefois, puis assez souvent. Le droit est fondé.

Mais qu'est-ce que c'est ? Ce n'est pas la justice du tout. C'est l'organisation, c'est la stratification plutôt, c'est la *stabilisation* de la force. Ici nous ne sommes plus dans la préhistoire seulement. L'histoire nous apprend elle-même que l'antiquité n'a pas connu la justice. Elle n'a connu que le droit. Elle n'a point cherché que la justice régnât parmi les hommes, que les hommes fussent organisés de telle façon que tous eussent selon

leurs mérites, ou selon leurs besoins, ou en proportions équitables, ou également, ou d'une manière équivalente ; formules très diverses sous lesquelles les modernes essayent d'exprimer l'idée de justice qu'ils essayent d'avoir. Non, point du tout, ou à peine, on en conviendra. L'inégalité de richesse ne blesse pas les anciens ; la dégradation, la diminution, l'annihilation, la décapitation morale du vaincu ne blesse pas les anciens ; l'esclavage ne blesse pas les anciens. Ces monstrueuses injustices leur paraissent les choses les plus naturelles du monde, et en effet, pour naturelles, elles sont parfaitement naturelles.

La plus sereine injustice règne d'un bout à l'autre de la *République* de Platon, et, tout de même ou guère moins, d'un bout à l'autre du *De Legibus*. Les mots sont instructifs à cet égard. Croyez-vous que *Jus* signifie justice ? Il signifie autorité et il signifie propriété. *Tu es mei juris* veut dire : « J'ai sur vous une autorité légale. Vous m'appartenez d'après la loi. » *Jus meum* veut dire : « Ce qui m'appartient légalement, ce qui a été reconnu par la loi comme étant mien. »

Mais *æquitas* ? — *Æquitas* signifie symétrie, ordre, régularité, équilibre : « *Commoditas et æquitas membrorum.* » — « *Natura partes suas velut in ponderibus constitutas examinat, ne portionum*

æquitate turbata, mundus præponderet. » — L'*æquitas* est l'état régulier d'un corps bien constitué, bien ordonné et en bel équilibre. Un empire bien administré, une âme pondérée « *moderatione et æquitate reguntur.* » Et c'est ainsi que *jus* et *æquitas* peuvent se trouver en opposition : « *Pro æquitate contra jus dicere,* » écrit Cicéron. C'est qu'en effet la rigueur du droit est telle qu'elle peut choquer, en telle espèce, l'idée générale du bel ordre et du bon équilibre qui doit régner dans une cité. Mais c'est par le *jus*, cependant, qu'on règle et décide tout, et si, par accident, on le fait un peu fléchir en faveur de *æquitas*, ce n'est pas encore à la justice qu'on sacrifie le droit, c'est à un intérêt d'*ordre* général, de bon équilibre social, d'harmonie et, encore, de stabilité nationale.

Qu'est-ce donc, en définitive, que le droit ? C'est la consolidation de la propriété, de toutes les propriétés ; c'est la consolidation de : *Ceci est à moi* (*mei juris*). Il y a la propriété individuelle ; et le droit la consacre et la protège et en assure par mille précautions la transmission des pères aux fils. Il y a la propriété de caste, droit de noms, droit de titres, droit d'images, droit de commander, droit d'avoir une religion ; et la loi consacre cette propriété et en assure par mille précautions la transmission des pères aux fils. Il y a la propriété

de l'Etat, la propriété de la communauté, droit de faire la loi, droit d'ordonner à tous, même à ceux qui commandent, droit de faire la paix et la guerrre; et la loi consacre cette propriété de l'Etat et la protège et en assure par mille dispositions la transmission, soit de père en fils dans une famille, soit d'anciens à nouveaux dans une corporation perpétuelle.

La propriété définie, consacrée, consolidée, prolongée, perpétuée, voilà tout le droit.

Ce n'est pas justice ; c'en peut être considéré comme le contraire. Car si l'on oppose force à justice, ce que nous venons de voir est la consolidation et l'organisation de la force. La force a créé les premières propriétés, individuelles, de caste, nationales ; car si ce n'est pas la force, nous voudrions bien savoir qui ce pourrait être Ces propriétés, le droit vient qui les consacre, qui les consolide, qui ne permet pas qu'elles changent de mains, qu'elles soient ravies par de nouveaux venus. C'est un progrès, évidemment ; mais ce n'est pas du tout une œuvre de justice. C'est la force qui se consolide, s'organise et se constitue en chose qui dure.

Prenez un autre point de vue. Il est certain que si le droit est une consécration de la force, il est bien aussi un rempart contre la violence. Parfai-

tement. Il défend la force ancienne contre la violence possible d'aujourd'hui. En d'autres termes, il défend la violence d'autrefois contre les violences qui pourraient se produire maintenant. Il admet qu'il y ait eu violence primitive, il ne veut pas qu'il y ait violence désormais ; et c'est d'assez bon sens. Mais, s'il vous plaît, on pourrait vous dire que c'est une forme de justice brutale et rude, mais une forme de justice, que la violence d'autrefois soit compensée et comme rectifiée par la violence d'aujourd'hui. Les hommes se sont donné des propriétés par la violence. Ils étaient dans l'ordre naturel, qui ne veut rien, sinon que le faible cède au fort. Pour qu'il y ait justice, il faut précisément que cela continue. Il faut que de génération en génération, les plus forts l'emportent, de telle sorte que la force règne du premier jour de l'humanité jusqu'au dernier, distribuant au dernier jour comme au premier la propriété aux plus forts avec une parfaite impartialité, et non aux représentants de ceux qui ont été forts autrefois, ce qui est une partialité très bizarre. Ce serait encore une espèce de justice que cela, une distribution régulière, d'après un principe. La pire injustice, c'est que quelqu'un détienne une propriété, non parce qu'il la mérite, non par un égal partage avec ses semblables, non collectivement avec

es semblables, non parce qu'il est assez fort pour
a prendre et pour la garder, non à aucun de ces
tres, non par aucun de ces moyens ; mais parce
ue son aïeul ou son lointain prédécesseur en di-
nité l'a prise par la violence, ou peut-être méritée,
u peut-être obtenue dans un partage amiable.

A quelque point de vue qu'on se place, le droit
'est nullement la justice. Il est une force ancienne,
ui s'est organisée, consolidée, perpétuée. Pascal,
omme toujours, a dit le mot : « ne pouvant for-
fier la justice, ils ont justifié la force. » *Ils* lui
nt donné une organisation qui la perpétuât, qui
empêchât de passer de mains en mains avec une
apidité naturelle et fâcheuse ; et *ils* lui ont donné
ne autorité, un air respectable, un aspect sacré,
entourant de lois protectrices, de formules impo-
ntes et de symboles vénérables.

Pourquoi tout cela ? Parce que c'était une fiction
écessaire. Parce que la stabilité était à ce prix,
parce que la stabilité était une nécessité et à
ntérieur pour vivre relativement en paix et du
té de l'extérieur pour repousser les agressions.
Droit est né du besoin d'ordre. Il n'est même
s autre chose que l'ordre établi par un consen-
ment général et formulé en des textes qu'on a
pelés Lois. Mais, en son fond, il n'est aucune-
ent la justice ; il n'en a même pas l'idée. Il n'est

que la force régularisée. C'est sur quoi a vécu l'antiquité tout entière.

Je ferai remarquer ici, pour ne point perdre de vue un élément important de notre question, que si l'idée de droit est étrangère à l'idée de justice, elle l'est plus encore, et jusqu'à y être contraire, à l'idée de charité. L'altruisme, dans une société fondée sur le droit, a certainement sa place, mais une place mesurée et un rôle un peu suspect. *Suum cuique*, à chacun son droit, c'est-à-dire sa part de propriété contrôlée et consacrée par la loi ; c'est le principe ; c'est l'âme de la cité. Ce qui est charité, altruisme, pitié et douceur pour autrui, n'est point blâmé, précisément, mais a quelque chose, sinon d'anti social, du moins d'étranger à l'Etat. Au fond, donner c'est abdiquer, c'est renoncer à son *jus*, à son droit, à sa propriété, à son privilège, à tout ce que la Loi s'est donné la peine de nous conserver, de nous garantir. C'est un peu protester contre elle, c'est un peu se mettre au-dessus d'elle.

Autant vous consacrer à l'Etat tout entier est tout à fait dans le sens de la civilisation telle qu'elle existe pour le moment, puisque tout a été réglé, même une certaine consécration de l'injustice pour que la communauté fût solide, durable et résistante ; autant vous dépouiller pour des individua-

lités moins favorisées que vous ne l'êtes, est chose qui n'est pas dans l'ordre établi et un peu contraire à l'ordre établi. C'est peut-être moral, ce n'est pas social. Voit-on par exemple un Romain qui se dévouerait au rachat des captifs étrangers devenus esclaves, ou qui ferait du bien à des barbares sous le prétexte qu'il les considérerait comme des hommes? Non seulement ce serait inusité, nouveau, excentrique et un peu bizarre, mais ce ne serait pas respectueux à l'égard d'une loi qui a été faite pour conserver à chacun la possession de sa propriété et de ses droits, autre propriété, dans l'intérêt de la grandeur de l'Etat, et qui, par conséquent, ne voit pas d'un très bon œil le sacrifice d'une propriété ou d'un droit, ou si sacrifice il doit y avoir, ne l'admet qu'en faveur de l'Etat lui-même.

Si Justice est un peu contraire à Charité, Droit y est plus contraire encore, plus étranger au moins, et les habitudes d'esprit que donne aux citoyens une cité fondée sur le droit, les inclinent peu, tout au moins, aux idées de Charité et de dévouement, ou plutôt à transformer en idées les sentiments d'altruisme, de pitié, de Charité, qui ne laissent pas d'être permanents parce qu'ils sont naturels.

Pour résumer, les sociétés antiques ont vécu sur l'idée du Droit qui est exclusive de l'idée de Justice et peu favorable à l'idée de Charité.

III

L'idée de Justice naquit. D'où vint-elle. De diverses sources, assez nombreuses. D'abord ne nous dissimulons pas qu'elle vint de l'idée même du droit, quoique si éloignée d'elle, et nous sommes assez habitués aux évolutions des idées et même des sentiments pour ne point nous étonner que telle idée finisse par naître de telle autre qui est presque son contraire. L'idée de droit n'était nullement l'idée de justice ; mais elle ne laissait pas de contribuer à y acheminer. L'idée de droit est une idée d'ordre. Il suffit pour que, de l'idée d'ordre seulement matériel, un certain nombre d'esprits s'élèvent à une idée d'ordre moral plus vaste, plus compréhensif et plus complet.

Il est juste que les situations restent acquises et transmissibles ; c'est dans l'ordre ; c'est dans un bon ordre. Ne serait-il pas d'un plus grand ordre encore, et donc plus juste, qu'une répartition existât qui ne blessât pas en nous un certain sentiment de solidarité, de parité et de parentage universel, sentiment confus, mais qui nous élargit un peu le cœur quand nous le sentons qui y naît ? Justice, c'est à chacun le sien, sans doute ; mais à

chacun non plus sa part, mais une bonne part, ne serait-ce pas plus juste encore, c'est-à-dire d'un *ordre* plus vrai, plus élevé, qui sait même, plus solide? — Non pas du droit lui-même, mais des mêmes racines en quelque sorte d'où le droit avait végété, sortait à son tour sourdement une conception très différente, que la contemplation même du droit et quelque réflexion sur ses origines supposées entretenaient et contribuaient à soutenir.

Il ne faut donc pas nier que l'idée du droit ait été pour quelque chose dans la formation de l'idée de justice.

Remarquez encore que l'idée du droit contient l'idée de contrat et y habitue les esprits des hommes. Le droit sert avant tout à conserver à chacun, individu, classe ou Etat, sa propriété héréditaire ou traditionnelle; mais il sert aussi, et par suite, à garantir et à protéger les contrats et conventions entre les hommes. Ici encore, c'est la propriété qu'il défend. « Vous avez promis à Pierre tant de pièces d'or s'il labourait votre champ. Cette somme est sa propriété dès qu'il a labouré le champ, et le contrat est son titre de propriété. Je le défends contre vous si vous lui manquez de parole, comme je le défendrais contre un bandit qui envahirait la maison qu'il tient de son père. C'est la même chose. »

L'idée du contrat chose sacrée a fortifié dans l'esprit des hommes l'idée du droit, naturellement ; mais elle y a fait naître l'idée de justice. La société qui, en faisant ce que je viens de dire, ne faisait que défendre la propriété, comme toujours, est apparue peu à peu, les contrats se multipliant, comme un être qui pesait les services rendus, les bons offices, les injures et les offenses dans des balances bien réglées et inflexibles. Elle a paru comme terrible à tout homme qui se flatte d'être le plus fort et d'avoir raison à cause de cela, comme protectrice de celui qui n'a pour lui que sa bonne volonté et sa bonne conscience. L'idée de justice, le sentiment confus d'une justice idéale, *en dehors des contrats et au-dessus d'eux*, a commencé à exister et à se développer.

Autre source, moins pure, si l'on veut : l'instinct de révolte. Les faibles nient le droit du fort par simple exaspération de se sentir faibles. Il leur paraît qu'il est inique, c'est-à-dire qu'il est immoral, que les faibles pâtissent et que les forts (riches, puissants, nobles, etc.) jouissent.

— Mais c'est naturel !

— C'est la nature qui a tort. Elle est immorale (rien n'est plus vrai), elle n'a pas d'âme (rien n'est plus vrai), elle est quelque chose d'aveugle, de dur, de cruel, ou d'indifférent, ce qui est encore

pis, au bien et au mal (rien n'est plus vrai). Il faut que l'ordre humain prenne le contre-pied de l'ordre naturel ou le corrige.

Ceci, c'est la révolte de l'homme contre la nature, ce qui est un peu fou ; mais rien n'est plus naturel à l'homme que de se révolter contre la nature, et du reste, ce que nous avons de meilleur nous vient encore de là ; seulement il y a des limites où cette révolte, de la part d'un être qui, quoi qu'il en ait, est encore engrené dans la nature et soumis à ses lois devient une pure absurdité.

Quoi qu'il en soit, voici née l'idée de justice, très différente, on vient de le voir assez, de celle du droit. Elle est, elle restera toujours extrêmement confuse parce qu'elle est extrêmement complexe. Pour tous, si l'on veut, elle est une protestation contre l'aveugle, contre le hasard. Elle consiste à ne pouvoir souffrir que les biens de ce monde, santé, pouvoir, force, richesse, beauté, commandement, soient donnés à celui-ci plutôt qu'à celui-là sans qu'il y ait une raison, aveuglément, comme dans la nature.

Mais ceci n'est que négatif. Quand il s'agit de savoir à qui réellement seront accordés les biens dont la société humaine peut disposer, l'idée de justice est beaucoup moins claire. Les uns disent : « La justice, c'est d'accorder les biens à qui les

mérite. » Mais qui les mérite, et comment les mérite-t-on ? Est-ce par « les vertus et les talents », comme dit la Déclaration des Droits de l'homme ? Mais voilà déjà deux choses, et vertus et talents ne sont pas toujours dans les mêmes hommes ; ils sont rarement dans les mêmes hommes. Est-ce par le travail ? Voilà un troisième mérite. Où est le mérite que doit récompenser la justice ? Tous ? Soit. Mais les mérites sont des privilèges. Ils sont accordés par la nature au hasard et aveuglément. La nature fait des hommes de talent et des imbéciles. La nature fait des hommes capables de travail et des hommes incapables de travailler. Les vertus sont des résultantes de tempéraments bien faits. Sauf la probité, que l'on peut considérer comme dépendant d'un chacun, vertus, talents, travail, sont déjà des injustices de la nature, que la justice humaine, si elle accordait les biens dont elle disposer aux « mérites », ne ferait que confirmer.

Aussi d'autres disent : « La justice, c'est le partage. Les biens dont la société dispose doivent être partagés pour qu'il n'y ait pas de préférés. » Et ceci est beaucoup plus juste en théorie. La protestation contre le hasard trouve ici une vraie satisfaction.

Mais comme rien n'est plus difficile que le partage et aussi de faire qu'il subsiste, d'autres

disent : « La justice, c'est la communauté. Que les biens dont la société dispose soient partagés, non ; mais qu'ils soient possédés en commun par tous. » Et ceci encore séduit singulièrement les hommes possédés de l'esprit de justice, éliminant encore mieux ou encore plus que ce qui précède les préférences, c'est-à-dire les inégalités.

Mais comme, s'il est des biens qui ne peuvent pas être partagés, il en est qui, tout aussi peu, peuvent être possédés en commun, il s'en est trouvé qui ont dit : « La justice c'est le tirage au sort. Les biens qui ne peuvent ni être partagés ni possédés en commun doivent être donnés sans préférence à ceux que la chance aura désignés. » Et c'est ainsi, comme il arrive toujours, qu'une doctrine poussée à l'extrême aboutit à son contraire par une espèce de cercle, que l'idée qui était partie de l'horreur de l'aveugle et du hasard arrive à un autre hasard et à un autre aveugle, et remplace la loterie de la nature par une loterie sociale.

Je crois l'énumération à peu près épuisée, et que voilà les principales formes, les principaux aspects que l'idée de justice a pris dans les imaginations humaines. Bien entendu, d'une part dans les esprits simples l'idée est restée et reste en sa forme primitive et négative, d'autre part

dans les esprits à la fois un peu informés et modérés, elle flotte sous ses différentes formes ; et pour quelques-uns les idées de justice, c'est simplement le désir de la suppression de toute supériorité sociale ; et pour beaucoup l'idée de justice est une idée où il entre un peu de faveurs aux mérites, un peu de partage, un peu de communauté, et même un peu, comme expédient, de tirage au sort.

Mais cette idée, voyons-en donc le fond. Entre cette idée sous sa forme négative, cette idée sous sa forme complète, cette idée sous sa forme de complaisance au mérite, cette idée sous sa forme de partage, cette idée sous sa forme de communauté, cette idée sous sa forme de tirage au sort, y a-t-il quelque chose de commun qui en forme comme la base ? — Certainement. Au fond de tout cela, dans tout cela, il y a l'idée de l'égalité, et il n'y a pas autre chose que cette idée-là. L'idée de justice, c'est l'idée d'égalité.

Ce qui choque tous ceux qui sont possédés de l'idée de justice générale, de justice universelle, c'est l'inégalité entre les hommes ; ce qu'ils veulent établir tous, les uns par un moyen, les autres par un autre, c'est l'égalité entre les hommes. Les quelques traces d'idée de justice universelle que vous trouvez dans l'antiquité païenne se ramènent

à des idées d'égalité et sont le produit tout naturel de la lente et énergique ascension du plébéianisme ; les aspirations, celles-ci très nettes, très accusées et même formidables, vers la justice, que tout le monde a relevées dans les prophètes hébreux (voir Renan, voir James Darmesteter), se ramènent à l'idée d'égalité et sont pensées et passions de tribuns égalitaires. La Révolution française a absolument confondu l'idée de justice et l'idée d'égalité, et elle a eu parfaitement raison. La justice abstraite, la justice idéale, la justice qui n'est plus le droit, et qui le dépasse infiniment, la justice en soi, c'est l'égalité ; et Proudhon s'est montré commentateur très intelligent de l'idée révolutionnaire en montrant que la justice c'est l'égalité. Justice et égalité se traduisent par le même mot : *Æquitas*.

C'est ainsi que la force est devenue droit, et que de l'idée du droit, et l'abandonnant, et n'en conservant que quelques suggestions qui le dépassaient, ou pour mieux dire quelques apparences, les hommes se sont élevés à l'idée de justice abstraite, c'est-à-dire d'égalité, et ont dit le mot décisif en cette affaire : « Les droits de l'homme. »

En disant cela ils appliquaient à tous ce qui, par définition, n'est qu'à un individu, à un second, à un troisième. Mon droit, c'est ma propriété con-

sacrée par la loi, résultant (quelquefois) d'un contrat et encore ici consacré par la loi. C'est une chose essentiellement individuelle. « Les droits de l'homme, » cela veut dire que tous les hommes ont une propriété en naissant, et que ces propriétés doivent être égales comme entre frères. Voilà l'idée de justice universelle dans sa forme dernière et décisive.

Que faut-il penser de cette idée ? Je pense pour moi qu'elle est absolument fausse. Je ne sais pas ce que c'est que la justice, en dehors du droit. La justice, c'est que le droit soit respecté. Le droit, c'est une propriété, matérielle ou morale, garantie par la loi et que la force sociale fait respecter pour qu'il y ait justice. Le droit, c'est encore une propriété résultant d'un contrat conforme à la loi et que la force fait respecter pour qu'il y ait justice. Il est juste que vous gardiez votre propriété si la loi vous en a reconnu le possesseur légitime ; il est juste que si je vous ai promis cinq francs pour me porter ma valise on me contraigne à vous donner ces cinq francs, dont vous êtes propriétaire par contrat légitime, c'est-à-dire par la loi, dès que ma valise est arrivée à destination. En dehors de là, *quel droit* peut avoir un homme ? C'est-à-dire, pour parler clair, qu'est-ce que l'*on doit* à un homme ? Quelle propriété a-t-il en naissant ?

Quel contrat a-t-il exécuté avant de naître? De qui est-il créancier en voyant le jour? Sur quoi, de quelque biais que vous vous y preniez, fondez-vous son droit?

On peut même dire, plus raisonnablement, précisément le contraire, à savoir qu'en naissant l'homme n'est pas créancier, mais débiteur. Il l'est du moment qu'il respire, de tout ce que la société où il naît a fait pour lui, pour son habitat, pour son éducation, pour son bien-être, pour augmenter ses chances de vie. Il est débiteur à la société du nid où il naît. Mais laissons cela, quoique très vrai, et admettons que l'homme qui naît n'est point débiteur de la société. A coup sûr, à tout le moins, il n'est aucunement son créancier. Sur quoi donc est fondé son droit, et qu'est-ce que c'est que « les droits de l'homme » ?

L'impossibilité de fonder le droit de l'homme sur quoi que ce soit est justement ce pourquoi ceux qui y tenaient ont inventé un *contrat* primitif entre les hommes, un « contrat social ». Tout droit actuel, ont-ils dit, résulte d'un contrat, au moins tacite. Pour expliquer que les hommes qui naissent ont des droits en naissant, supposons qu'au commencement des choses sociales, qu'à l'origine des sociétés il y a eu contrat solennel entre tous les hommes s'engageant les uns envers les autres pour

eux et pour leurs descendants réciproquement comme créanciers et commedébiteurs.

Cette fable est très significative. Elle démontre quelque chose, comme celles d'Esope. Elle démontre que les droits de l'homme ne reposent sur rien, puisque, pour les fonder sur quelque chose, on est forcé d'inventer de toutes pièces la chose sur quoi on les fonde.

Mais cette fable étant écartée et en nous plaçant en dehors de toute mythologie, que nous reste-t-il ? L'idée de Justice abstraite. Mais que contient-elle ? Rien que l'idée d'égalité. Il est juste que les hommes soient égaux. En quoi ? Pourquoi ? La justice c'est une chose méritée. Qu'a mérité un homme qui naît ? Absolument rien.

— Ce n'est pas précisément qu'il mérite ; mais il est juste en ce sens qu'il serait bon, qu'il serait mieux, qu'il siérait mieux, qu'il fût l'égal de tout autre.

— « Bon, mieux », vous n'en savez rien ; c'est la question de savoir si l'organisation humaine est meilleure quand elle est démocratique que quand elle est aristocratique. Il nous faudra encore beaucoup de siècles pour le savoir, puisque la démocratie est d'hier ; réservons. — » Il siérait mieux, » nous voilà au point. L'idée d'égalité séduit les hommes parce qu'elle est belle. Après

tout, je ne sais pas si elle est si belle que cela et si un niveau horizontal est plus beau qu'une pyramide ; mais elle parait belle à beaucoup d'esprits. Il en est qu'elle possède, absolument, comme le très vénérable Proudhon. La vue, l'idée seule de l'inégalité des conditions humaines le blessait comme une cacophonie.

Ajoutez à cela un sentiment, et très respectable ; la pitié pour les souffrances. Ce qui est injuste, c'est qu'un homme souffre. Déplorable, oui ; injuste, non, à moins que nous ne donnions au mot injustice le sens d'inégalité, et voilà bien que nous y revenons toujours. L'idée de justice en dehors du droit, l'idée de justice abstraite, est exactement, littéralement, strictement, l'idée d'égalité absolue. C'est un de ces « favorables noms » qu'on donne aux choses pour les faire passer. On n'a pas trop osé dire : égalité, parce qu'on a toujours senti que le principe d'égalité entre les hommes soulevait trop d'objections ou comportait trop de réserves, et l'on a dit : Justice ; ou bien on a dit : Égalité ; et quand quelqu'un a demandé : pourquoi ? on a répondu : parce que c'est juste, et l'on disait deux fois la même chose.

Cette idée de justice, parfaitement fausse, a, au point de vue de l'utile, ses bons et ses mauvais côtés ; mais plus de mauvais que de bons, à mon avis.

Il ne laisse pas d'être salutaire de dire aux hommes de se conduire selon la justice, c'est-à-dire comme s'ils étaient égaux. « C'est votre semblable, c'est votre égal, c'est un homme comme vous, » bonnes choses, jusqu'à un certain point, à dire aux hommes. Les droits de l'homme, même, quoique chose parfaitement fictive, ne seraient pas loin, s'ils étaient bien compris, d'être ce que j'appelle un préjugé nécessaire ou au moins un préjugé utile. Il serait bon que les hommes eussent un sentiment un peu mystique en considérant un homme, quel qu'il fût. Le « droit de l'homme », c'est une espèce de sceau, de signe que l'on met au front de tout être humain. « *Res sacra miser* » est très bien. « *Res sacra homo* » n'est pas mauvais non plus, et *res sacra homo* confirme et consolide *res sacra miser ;* et le droit de l'homme, ce n'est pas autre chose que l'homme considéré comme sacré, par ce seul fait qu'il est homme. C'est une idée fausse traversée par un sentiment excellent, et par conséquent, c'est peut-être plus respectable et plus salutaire qu'une idée vraie.

Cependant, *comme il y a mieux*, je ne m'épargnerai nullement à démontrer que non seulement l'idée de justice est une idée fausse, mais qu'elle a de très mauvais côtés, même au point de vue de l'utile.

C'est une de ces idées qu'il faudrait prêcher aux uns et ne point même révéler aux autres, d'où suit qu'elle est d'un maniement difficile. Il y a des idées comme cela. Joseph de Maistre disait qu'il fallait prêcher aux rois la nécessité de la liberté et aux peuples la nécessité et les bienfaits de l'autorité. Ce n'est pas très facile. Dans ce cas-là, ce sont les rois qui lisent les livres autoritaires et les peuples les brochures libérales, et chaque parti les ouvrages qui lui conviennent le moins et qui lui font le plus de mal. De même l'idée de justice, excellente à prêcher aux puissants, est très dangereuse à prêcher aux foules. Comme, quoi qu'elle fasse, ou quoi qu'on en fasse, elle se ramène toujours à l'idée de l'égalité absolue, elle rend insupportable toute inégalité, quelle qu'elle soit.

Or, il y aura toujours des inégalités, même sociales, et par l'idée de justice on réussit simplement à mettre dans les esprits cette conviction que toute inégalité est une monstruosité. C'est déjà bien ; c'est antisocial dans toute société, c'est destructif de la société la plus démocratique possible, comme de la plus aristocratique.

Mais cela va plus loin. Les inégalités même naturelles sont pareillement insupportables à tout esprit possédé de l'idée de justice. Beauté, santé, intelligence, génie, vertu même, sont des dons

gratuits de la nature qui constituent des inégalités formidables et qui par conséquent sont des injustices criantes. On proteste contre elles, et voilà la révolte contre la nature avec toutes les conséquences morales que l'on connaît.

Et on cherche à les détruire. On ne peut pas, sans doute. Mais, si ; en ce sens qu'on peut les annihiler, les écarter, les neutraliser, leur refuser la place qu'elles occuperaient *naturellement*, c'est-à-dire *injustement*, dans la société, les tenir pour suspectes, les ostraciser, les proscrire, les empêcher de *nuire*. Que voulez-vous ? ce sont des injustices. Il faut au moins les tenir en respect et circonscrire le plus possible leur action.

L'état de révolte contre la société, quelle qu'elle soit, et contre le monde et son auteur ; la défiance et le désir de proscrire, à l'égard de toute supériorité naturelle parmi les hommes, sont les effets inévitables et très rapides de l'idée de justice une fois qu'elle a profondément pénétré dans les esprits.

J'ajoute qu'elle ne va pas sans être un peu destructrice, aussi, de l'esprit de charité.

— Elle se confond avec lui !

— Assez souvent, je le reconnais. Les choses morales s'enchevêtrent et s'intriquent de telle sorte que chacune est souvent mêlée de son contraire.

Mais le plus souvent, ce me semble, l'esprit de justice ruine l'esprit de charité, ruine l'altruisme.

Il ruine d'abord la reconnaissance. Tout bienfait disparait du monde où l'idée d'égalité a fini par régner. Personne ne peut savoir gré à un autre d'un bon office qui n'est qu'une réparation insignifiante de l'injustice qu'il y a à ce que quelqu'un soit au-dessus d'un autre. Le bienfait ne faisant, du reste, que souligner et accuser cette différence, cette inégalité, cette injustice, le bienfait devient la plus sanglante et la plus insupportable des injures. Un homme pénétré de l'idée de justice ne pardonne jamais un bienfait.

C'est déjà grave. Mais il y a plus. Ce que le faible sent si bien, le fort le sent aussi très nettement. Il sent qu'il est haï dans sa supériorité, mais plus encore dans sa bienfaisance, qui en est le signe : « Je vous rends ce service, disait un pessimiste, mais jurez-moi que *vous serez assez bon* pour ne pas vous en souvenir. » Dans une société tout entière pénétrée de l'idée de justice, ceci ne serait pas une boutade ; ce serait une banalité.

Dans ces conditions, le fort se désintéresse de toute préoccupation altruiste. Il a tort, car la certitude de n'être pas aimé pour le bienfait, rendant au bienfait tout son mérite, ne devrait qu'exciter à la bienfaisance ; et la certitude d'être haï pour le

bienfait, faisant du bienfait un acte qui commence à être héroïque, ne devrait qu'exciter davantage encore à la charité ; mais enfin il est assez humain de désirer un peu de récompense pour les actions qui coûtent un peu et qui sont un sacrifice de l'égoïsme.

On en vient ainsi à une société où les faibles se plaignent, où les forts se renfrognent et se hérissent et où la force règne plus que jamais, et c'est une conséquence curieuse que l'idée de justice, protestation contre la force, amène à faire régner la force plus que jamais et à confirmer, presque à justifier son empire.

Et il y a plus encore. L'idée de justice, comme toutes les grandes idées, a une vertu exclusive : elle fait un peu le vide autour d'elle. Il n'y a pas de raison raisonnable pour cela, et que trois ou quatre grandes idées morales vivent parallèlement en bonne intelligence, je n'y vois aucun inconvénient ; mais c'est ainsi pourtant parmi les hommes. Voyez le dernier roman d'un homme qui est un médiocre penseur, mais qui, pourtant, s'occupe de questions morales et sociologiques. Ce n'est qu'un cri : « Plus de charité ! La justice ! Vive la justice ! A bas la charité ! » Pourquoi « Plus de charité ? » Parce que : « Vive la justice ! » Il n'y a pas d'autre raison. Les grandes idées s'opposent naturellement

dans l'esprit des hommes, s'excluent par le soin qu'ils mettent à les opposer, par la tendance qu'ils ont à les oppo̲ser, sans que, en fait et en raison, elles s'opposent tant que cela.

Notez que, sans que cela soit raisonnable, cela s'explique pourtant encore. La charité a été prêchée aux hommes très longtemps. Elle a fait son œuvre ; elle a fait du bien aux hommes ; elle les a déçus, les hommes étant déçus toutes les fois que quelque chose ne leur apporte pas le bien absolu. Ils cherchent autre chose. Et vive la justice !

Notez, de plus, que l'idée de justice est exclusive ou destructrice de l'idée de charité, en ce sens encore qu'elle s'appuie sur l'idée de droit et semble en sortir, encore que je croie avoir démontré qu'elle n'en sort point. « Justice ! » dit le faible au fort. « Justice ? répond le fort. Très bien. C'est-à-dire que vous réclamez votre droit. Eh bien ! faites-le valoir. Du moment que c'est d'un droit que vous vous réclamez, ce n'est pas à ma sensibilité que vous vous adressez. Je reste insensible. Faites valoir votre droit. » Et il y a ainsi un appel implicite à la force aussi bien de la part de celui qui refuse que de la part de celui qui réclame, et la force règne plus que jamais. — Il me semble bien que l'idée de justice ronge l'altruisme un peu de tous les côtés.

Le droit est une organisation et une consolidation de la force. La justice est une idée qui ne repose sur rien et qui ne laisse pas d'être funeste. Mais il y a mieux. Il y a la charité, quelque mal qu'on ait pu dire d'elle.

IV

La charité, c'est l'altruisme. Je crois et j'ai dit au commencement de cette étude qu'elle est un instinct primitif de l'humanité, comme l'égoïsme, évidemment beaucoup moins fort que celui-ci, et pour cause, mais très vif encore, auquel l'homme aime à s'abandonner, qui est toujours en lui à l'état latent et que toute facilité de vivre, tout état aisé et pacifique, tout relâche de la lutte pour la vie met en liberté. Je serais donc parfaitement contradictoire si je disais que la charité a été inventée par le christianisme et a été inconnue de l'antiquité, et je ne songe pas à le dire. On la trouve dans les livres sacrés de l'Inde, dans Platon, quoique rarement, dans Cicéron, dans Epictète, dans Sénèque et dans Marc-Aurèle. Mais il est bien certain, ou du moins je crois être impartial et affranchi de tout parti pris d'école ou d'éducation en l'affirmant, que c'est le christianisme qui

l'a mise en toute lumière, en tout relief, et considérée comme le fondement même de toute morale et de toute sociologie.

Car, et c'est cela qui est très particulier, d'une part il la recommande expressément et avec une sorte d'exagération, avec cet excès que les maîtres de morale se permettent, sachant qu'il faut un peu dépasser la mesure et qu'il y aura toujours du déchet : « Aimez votre prochain comme vous-même ; aimez votre ennemi ; aimez celui qui vous persécute ; ne repoussez pas l'injure ; tendez l'autre joue ; donnez encore votre manteau, » etc. ; mais encore, remarquez bien ceci, il semble ne pas aimer la justice, la dédaigner, la moquer un peu, la considérer comme une manière de pharisaïsme très vulgaire et un peu bas.

C'est le sens de la parabole des ouvriers de l'onzième heure ; c'est le sens de la parabole de l'enfant prodigue ; c'est le sens des mots fameux : « Je vous dis que si votre justice n'est pas plus abondante que celle des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux ; » c'est-à-dire que la justice proprement dite ne suffit pas et qu'il faut y ajouter la charité. C'est le sens de : « Il a été dit œil pour œil, dent pour dent [voilà la justice], et moi je vous dis : si l'on vous frappe sur une joue, tendez l'autre, » etc.

Il est très certain que l'Evangile est tout plein de raillerie, d'ironie et d'un certain mépris à l'égard de la justice. Et je sais bien que la justice que l'Evangile méprise un peu, c'est précisément, c'est surtout, ce que j'ai appelé le droit, et que j'ai si énergiquement essayé de distinguer de la justice. Oui, et je me reprocherais moi-même de ne point faire cette objection qui est raisonnable ; mais la justice elle-même, la grande justice, la justice au-dessus du droit, l'idée même de justice, vous voyez bien que dans la parabole de l'enfant prodigue, dans la parabole des ouvriers de l'onzième heure, elle est nettement écartée, considérée comme inférieure, négligeable, un peu vulgaire et professée par des esprits un peu bornés et grossiers.

On ne peut pas dire que Jésus ait *condamné* l'idée de justice ; non ; il la regarde comme derrière lui, ayant été plus loin, et comme au-dessous de lui, ayant été plus haut. Il la regarde comme « l'ancienne loi » pendant qu'il en apporte une « nouvelle », et, très d'accord avec lui-même, il ne la repousse pas, mais il prétend y ajouter « étant venu, non pour détruire l'ancienne loi, mais pour la compléter ». Tout compte fait, il s'en occupe peu, la néglige avec un peu de dédain, voudrait évidemment la *laisser tomber*.

Et, à mon sens, c'est le coup de génie du christianisme d'avoir passé par-dessus l'idée de justice, comme d'un bond, ou comme d'un essor, pour s'installer tout de suite en pleine idée de charité et d'amour. Dans le temps même où l'humanité attachée si longtemps à l'idée de droit, comme à l'idée la plus haute, s'acheminait vers l'idée de justice comme vers un progrès ; dans le temps où quelques traits de l'idée de justice se dessinaient vaguement dans les écrits des philosophes païens ; dans le temps où les prophètes hébreux venaient de trouver les formules mêmes, et souvent les plus décisives, de l'idée de justice absolue ; dans ce temps-là même, devançant les siècles, le christianisme franchit le stade, qu'on me passe le mot, brûle l'étape, et dit : « Vivez selon le droit et rendez à César ce qui appartient à César ; vivez même selon la justice, et malheur à vous, pharisiens, qui payez la dîme et négligez la justice ; mais ne comptez pas trop sur cette idée ; car « il y aura toujours des pauvres parmi vous » et des faibles, et des petits et des grands ; mais vivez surtout selon l'amour, selon la charité, c'est-à-dire selon la fraternité ; aimez votre prochain comme vous-même ; aimez-vous les uns les autres ; car là est le dernier secret. »

C'est ce que j'appelle devancer les temps et de

telle sorte que, deux mille ans après le christianisme, le dernier mot du progrès est d'y revenir, puisque les systèmes les plus audacieux et les plus généreux rencontrent les formules mêmes de l'Evangile et sont forcés ou de les accepter, ou, pour paraître originaux, de les remplacer par des synonymes.

C'est la vérité sociale même, parce que si le droit consolide la force d'une façon salutaire en somme et utile, il n'est cependant qu'un expédient ; parce que, si la justice prétend remplacer la force, elle n'y réussit point, se brise contre les inégalités naturelles qui existeront toujours tant que l'homme sera, quoi qu'il fasse, un être soumis aux lois de la nature, et, au lieu de remplacer la force, arrive par un détour à la ramener et en confirmer le règne parmi les hommes ; tandis que la charité, fondée sur un sentiment primitif de l'humanité, que droit et justice refroidissent et exténuent plus qu'ils ne l'entretiennent, a quelque chose d'illimité, d'inépuisable, de toujours actif, de toujours salutaire, de toujours fortifiant, de toujours fécond, source intarissable de vie.

Oui, la charité, la fraternité, si l'on veut, puisqu'on aime les mots nouveaux, la solidarité, si l'on veut, puisqu'on aime les mots actuels, le « aimez-vous les uns les autres », de quelque terme

abstrait qu'on veuille le traduire, est le dernier secret, est le ferment social, est la vérité sociale elle-même, et l'on ne trouvera rien au delà de ceci, qui a été inventé il y a dix-neuf siècles.

Faut-il donc fonder la société sur la charité, sur l'amour ?

Pas le moins du monde.

La charité, l'amour, la philadelphie ne peut pas être *loi* sociale, parce qu'elle est un sentiment. Sitôt que vous faites d'un sentiment une loi, avec garantie et sanction placées entre les mains de la société, tout simplement vous le détruisez, ou, du moins, vous faites tout ce qu'il est possible de faire pour le détruire. Si vous n'y réussissez pas, c'est que les sentiments ont la vie très dure ; mais vous ne laissez pas de l'atténuer et de le refroidir.

C'est ce qui arrive continuellement ; car la société a été forcée de faire de certains sentiments des devoirs sociaux imposés par la loi et qui doivent des comptes à la loi. Elle a forcé le père à aimer ses enfants ou à faire comme s'il les aimait. Elle a forcé les époux à s'aimer ou s'entr'aider et à vivre ensemble comme s'ils s'aimaient. Mais comptez bien qu'elle énerve tous les sentiments qu'elle est forcée de transformer en devoirs sociaux. Le père qui aime peu ses enfants les aime

moins, en vient à les haïr, quand la loi lui commande de les aimer malgré lui. Les époux qui ne s'aiment plus sont rendus incapables de revenir à des sentiments affectueux l'un pour l'autre quand la loi est venue leur imposer une apparence d'union et de conjugalité. Quant aux époux qui s'aiment, quant aux parents qui aiment leurs enfants, soyez sûrs qu'ils ne songent nullement que c'est leur devoir social, et soyez sûrs que c'est parce qu'ils aiment qu'ils n'y songent pas, et que c'est aussi parce qu'ils n'y songent pas qu'ils aiment, et que, du moment qu'ils y songeraient ils s'aimeraient moins. L'époux qui dit : « J'aime ma femme ; du reste, c'est mon devoir, » est encore un époux qui aime ; mais ce n'est plus un époux amoureux.

Faire de la fraternité un devoir social serait donc une très vaine démarche ; ce serait faire tout le possible pour éteindre le sentiment fraternel dans le cœur des hommes. Mettez dans la loi ceci : « Tu partageras tout ce que tu pourras avoir avec tes frères ; tu leur abandonneras tout ce qui ne t'est pas absolument nécessaire pour vivre ; tu te priveras même pour eux » ; immédiatement, d'une part tous ceux qui n'ont pas le sentiment fraternel mettront toute leur industrie et toute leur adresse à tromper la loi et à se dérober à son étreinte ;

d'autre part tous ceux qui sont animés du sentiment fraternel le sentiront décroître et presque s'éteindre dans leur cœur. Une société fondée légalement sur la charité serait aussi haineuse qu'une société fondée légalement sur l'égalité stricte et l'imposant par la force à tous les citoyens.

Les sociétés ne sont fortes que par les sentiments forts qui les animent, et ces sentiments ne sont forts que s'ils sont libres. Les sociétés ne sont fortes que de leur âme, et l'essence de l'âme c'est la liberté. Les sociétés périssent de la transformation en loi sociale de ce qui les fait vivre comme loi morale.

Qu'est-ce à dire, donc ? Qu'il n'y avait rien de plus fondé en raison que la dualité du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel ; qu'un pouvoir temporel organisant et dirigeant les forces matérielles d'un pays ; qu'un pouvoir spirituel entretenant, échauffant et dirigeant les forces morales utiles à l'État, salutaires à l'État, constitutives de l'État et que l'État cependant n'imposait pas comme des devoirs, ne réclamait pas comme des impôts. Cela était parfaitement fondé en raison encore que, comme toute chose humaine, cela créât souvent des conflits et des difficultés circonstancielles.

Mais encore, maintenant que les anciens pouvoirs spirituels ont décru, et que les nouveaux pouvoirs spirituels qu'on a essayé d'établir se sont montrés de peu de force, que convient-il de faire ?

Il convient d'être viril et de voir les choses telles qu'elles sont. Il n'y a dans tout le monde que de la force et de l'amour, et bien entendu, il y a beaucoup moins d'amour que de force. La nature est une préceptrice de violence. L'humanité, engrenée dans la nature, est régie par la force ; mais elle connaît l'amour et en est capable. Son office, son devoir et son honneur, est de se dégager partiellement, autant qu'elle le pourra, de la loi de nature et de faire régner chez elle, autant qu'elle le pourra et toujours de plus en plus, la loi d'amour.

C'est en cela que consiste le progrès, et il n'y en a pas d'autre qui mérite ce nom, tout autre n'étant qu'un changement plus ou moins divertissant, mais sans valeur.

Ce progrès, est-ce la société qui peut le réaliser ? Non. La société n'est qu'une régularisation de forces sociales telles qu'elles se trouvent, au profit de la stabilité et de l'ordre public, et cet ordre est un ordre tout matériel qui n'a rien à voir avec l'ordre moral, ou quelque chose, mais bien peu de chose, comme on va le voir.

Ce progrès, la société peut elle le réaliser, non plus par le droit, mais par la justice? Non, parce que la justice, en dehors du droit, n'est qu'un mot sous lequel se cache la tendance à l'égalité, et que l'égalité, sans compter qu'elle est impossible, rien qu'à essayer de se faire est un ferment de haine, ou tout au moins d'individualisme jaloux, beaucoup plus qu'une semence d'amour ou même de mutualité.

Ce progrès, la société peut-elle le réaliser par l'amour même? Non, parce que l'amour ne se décrète pas ou à se décréter se détruit.

La société ne peut donc pas réaliser le progrès moral, l'ascension vers l'amour, la charité, la fraternité ; elle ne peut pas le réaliser ; ce n'est pas son affaire et ce n'est pas dans ses pouvoirs.

Peut-elle y contribuer ? Oui, un peu, à la condition d'y mettre beaucoup de prudence et de n'y pas viser. Rien qu'à *faire du droit*, la société contribue un peu à faciliter le progrès de la charité, celle-ci se développant plus aisément dans une société bien ordonnée. Même à faire un peu de justice, la société reste dans son rôle et facilite encore l'esprit de charité sans lui nuire. Essayer, non pas d'établir l'égalité, mais d'effacer les inégalités trop choquantes qui sont les souffrances imméritées, n'est pas ruiner l'esprit de charité,

mais lui donner un bon exemple, en lui laissant un immense champ d'action. Mais, en définitive, ce n'est pas la société qui peut faire régner la loi d'amour ; elle s'épuiserait à s'y efforcer, sans réussir à autre chose qu'à tuer ce qu'elle voudrait faire vivre.

Que reste-t-il ? A reconnaître combien l'homme a fait peu de chose en faisant l'invention sociale, admirable du reste ; combien cette invention et tous les perfectionnements qu'il y a apportés et tous ceux qu'il y apportera, sont petite partie de sa tâche et faible résultat de son courage ; combien, cela réalisé, il est vrai de dire que presque tout reste à faire.

Les sociétés sont des organisations de forces, plus ou moins adroites, plus ou moins intelligentes, plus ou moins parfaites ; mais elles ne sont vivantes vraiment que par les sentiments d'amour et de fraternité — qu'elles ne peuvent pas organiser. Ceci, c'est notre affaire à tous, en dehors de la loi, en dehors des décrets, en dehors de l'instrument législatif et de l'instrument exécutif, en dehors, en quelque sorte, de la société.

C'est notre affaire en tant qu'individus, et une société où chaque citoyen aimerait seulement quelqu'un, mais aimerait véritablement (« Ah ! si vous saviez ce que c'est qu'aimer, » disait

Lamennais), serait une société déjà admirable, déjà selon Dieu, c'est-à-dire selon le dessein que doit poursuivre éternellement l'humanité.

C'est notre affaire, par associations, par syndicats, par confréries, par églises, dans le sens précis et vrai du mot. Religions, morales, doctrines philosophiques, autant de pouvoirs spirituels, dont l'unique but doit être d'apprendre à l'humanité à s'organiser selon l'amour et à régler ses actions d'après l'amour, et qui doivent être jugées uniquement selon qu'elles visent plus ou moins à ce but et selon que plus ou moins elles y mènent.

Au-dessus de la force, au-dessus du droit, au-dessus de la justice, il y a une conception qui seule est véritablement destructrice ou résolutrice de la force, plus que le droit, qui ne fait que l'atténuer en la régularisant, plus que la justice, qui croit en éloigner et qui y ramène. Cette force, c'est le vieil altruisme humain, primitif, primordial ; car « quand Dieu forma le cœur et les entrailles de l'homme, il y mit premièrement la bonté ». Longtemps opprimé par les nécessités de l'état de nature ; refoulé plus tard par la civilisation même qui était œuvre de salut national et non de fraternité ; même entre nationaux, toujours précaire, toujours gêné, toujours vivace cependant ; il peut, raffiné, aiguisé, agrandi, devenir la *loi libre*,

féconde seulement en tant qu'elle sera libre, de l'humanité. — Là est le but, là est l'idéal, cet idéal qu'on n'atteint jamais, mais auquel on doit toujours tendre, et dont la vertu est telle que c'est faire un progrès immense que de s'en approcher un peu, et que c'est une chance de salut que d'y penser toujours et de le toujours adorer, même quand on s'en éloigne.

LA DÉMOCRATIE DEVANT LA SCIENCE

I

M. Bouglé, professeur de sciences sociales à l'Université de Toulouse, est un homme des plus sérieux, des plus instruits, des plus appliqués et des plus consciencieux. Il a de hautes qualités morales. Il est d'une parfaite loyauté. Il n'y a aucun charlatanisme dans son affaire. Il cherche le vrai avec ardeur et ne se flatte jamais de l'avoir trouvé tout entier. Là où il faut douter et réserver quelque chose et même beaucoup à ceux qui nous suivront, il doute et il réserve, et non pas avec ces affectations de nonchalance

et d'indifférence qui ôtent au doute même sa dignité et son efficace, mais il doute avec précision et il réserve avec netteté. M. Bouglé est un philosophe digne de ce nom.

Amené par son livre sur les *Idées égalitaires*, dont j'ai parlé avec toute la faveur qu'il mérite (Avant-propos de mes *Problèmes politiques du temps présent*), à considérer avec attention les *objections* qui se dressent comme d'elles-mêmes contre l'idée démocratique, surtout celles qui ressortissent à la science ou qui se flattent de s'appuyer sur elle, M. Bouglé s'est demandé, — peut-être avec un secret désir préliminaire de se répondre : non — si ces objections avaient toute la valeur que les antidémocrates leur accordent, et il les a examinées de très près, les prenant à leurs sources, c'est-à-dire dans les livres des naturalistes, et les suivant dans toutes les applications qu'en font les politiques et sociologues et dans toutes les transformations et déformations qu'elles ont subies entre leurs mains.

Et ainsi il a planté l'une en face de l'autre la Démocratie et la Science *comme* en antagonisme ; mais se flattant bien que cet antagonisme se dissoudrait, pour ainsi parler, sous sa critique, et qu'on en pourrait bien venir à cette conclusion que la Science n'est nullement l'ennemie redou-

table de la Démocratie, ni même négatrice de la Démocratie, et que la Démocratie n'est nullement *réfutée* par la Science.

A la vérité, que la Démocratie fût réfutée par la Science, cela serait bien égal à la Démocratie ; mais encore ce ne serait pas indifférent à M. Bouglé ; et il semble avoir écrit ce livre pour rassurer le savant qu'il contient contre le démocrate qui est en lui, ou pour rasséréner le démocrate qui est en lui relativement au savant qu'il contient et pour les faire vivre au moins en bon ménage, n'y ayant point, à ce qu'assure La Rochefoucauld, de ménages délicieux.

Dans ce dessein il a pris corps à corps et sans tricher, j'en avertis bien le lecteur, en toute loyauté et bravoure, selon sa coutume, les trois objections principales que la Science (entendez uniquement les sciences naturelles) fait à la Démocratie, les *trois piliers* du naturalisme, comme il dit, c'est à savoir : 1° l'hérédité ; 2° la différenciation et la division du travail physiologique ; 3° la concurrence vitale. Il n'est pas de trop, avant d'entrer dans la discussion, d'indiquer une fois de plus ce que tout cela veut dire.

Quand les antidémocrates opposent à la Démocratie l'*hérédité*, ils veulent dire : « Dans la nature, chez les animaux et même chez les plantes, les qualités se transmettent de génération en généra-

tion, et quand, pour une raison ou pour une autre, la race reste pure, il y a addition continue de qualités et perfectionnement indéfini des organes dans le sens de la fonction héréditaire. Donc, dans les sociétés humaines, l'hérédité est une chose excellente et les « noblesses » sont tout simplement des *haras de surhommes.* La Démocratie, en les supprimant, frustre très délibérément la nation de sa partie la plus vigoureuse, la plus riche en qualités héritées et accrues, la plus douée et la plus munie. La Démocratie est condamnée par l'histoire naturelle.»

Quand les antidémocrates opposent à la Démocratie la *différenciation*, ils veulent dire : « Une société est un organisme. Si vous regardez les organismes qui existent dans la nature, vous remarquerez que les organismes qui ont bien l'air d'être supérieurs, ceux du chien, du castor et de l'éléphant par exemple, tiennent toute leur supériorité de la différenciation substituée à la confusion ; c'est-à-dire qu'un organisme inférieur est celui où un seul organe respire, digère, pense, accomplit en un mot, avec quelle grossièreté vous le pensez, toutes les fonctions de la vie de l'animal ; tandis qu'un organisme supérieur est celui où il y a une division du travail physiologique, à savoir un estomac pour digérer, des poumons

pour respirer, un cerveau pour penser et pour sentir, etc. *Or* un peuple qui, selon les idées de Montesquieu, a la division des pouvoirs et la hiérarchie des pouvoirs, est tout simplement un organisme qui a la division du travail et la hiérarchie des travaux ; qui a un organe pour penser, un autre pour agir, un autre pour juger, etc., etc. *Or* la Démocratie réduisant tous les pouvoirs à un pouvoir, réduit tous les organes à un organe, et faisant penser, juger, agir, légiférer, appliquer la loi, exécuter la loi aussi bien que consommer et digérer par un seul organe, à savoir par la masse populaire, non seulement elle rebrousse vers l'animalité, mais rétrograde de l'animalité supérieure à l'animalité inférieure, du castor à l'huitre et de l'huitre à l'amibe. De ce seul fait, la Démocratie est condamnée par l'histoire naturelle. »

Quand les antidémocrates opposent à la Démocratie la *concurrence vitale*, ils veulent dire : « A quelles conditions, à quel prix, si vous voulez, les espèces animales se maintiennent-elles sur la terre, ne dégénèrent-elles point ? A la condition ou au prix de la lutte pour la vie. La nature est un champ de bataille, le champ immense d'une bataille incessante, condition ou du progrès ou de la non-régression. Les faibles y sont éliminés sans pitié, car il importe que les forts seuls survivent

et que l'hérédité, toujours prête à consolider l'acquis en inné, ne perpétue que les caractères avantageux. *Or* la devise et la pratique de la Démocratie est au contraire : tout pour les faibles, sauvons les faibles et prenons tous les moyens pour qu'il n'y ait pas de forts. Si la nature ne songe qu'à faire des forts et la Démocratie qu'à faire des faibles, la Démocratie tend vers la mort comme la nature tend vers la vie. En tout cas, elles ne procèdent point l'une et l'autre de la même façon, et l'histoire naturelle combat et condamne la Démocratie. »

Voilà l'acte d'accusation, en trois points, des antidémocrates, s'appuyant sur l'histoire naturelle, contre la Démocratie. Ces trois points, M. Bouglé les reprend un à un, très patiemment, et voici ce qu'il leur répond.

Pour ce qui est de l'hérédité, il n'est pas si certain que cela, même chez les animaux, que les qualités s'héritent et s'accroissent par l'hérédité. Ce n'est vrai que jusqu'à un certain point. Au delà d'une certaine limite, la race animale pure, *trop pure*, s'étiole et disparaît. Remarquez ceci.

Y eût-il donc parité entre les races animales et la race humaine, déjà l'animalité ne conseillerait pas au genre humain de se fier à la loi de l'hérédité.

D'autre part, à considérer l'humanité en elle-même, rien ne prouve que l'hérédité des qualités et l'augmentation de ces qualités par la transmission y soit une loi. Dans les familles d'artistes qui ont été observées, il y a certainement hérédité de qualités artistiques ; et cela pourrait s'expliquer bien bonnement par l'exemple et l'éducation ; mais il n'y a pas augmentation de ces qualités artistiques, ce qui serait la seule preuve, et il y a au contraire diminution progressive de ces qualités. Voilà la théorie de l'hérédité ruinée.

Dira-t-on qu'à défaut d'une *spécialité* héréditaire, ce que l'on voit dans une famille supérieure, dans une famille *eugénique*, c'est une *supériorité générale* rendant les membres de cette famille propres à exercer des fonctions diverses et à y exceller ? Soit ; mais c'est cela que rien ne démontre : les grandes familles, au contraire, s'éteignent au bout de quelques générations dans l'imbécillité ou au moins dans la médiocrité intellectuelle et même s'annihilent complètement, perdant jusqu'à la puissance physique de reproduction. L'histoire de toutes les aristocraties fermées est celle que nous venons d'écrire en bref.

D'une part donc, la « nature » n'enseigne pas formellement l'hérédité au genre humain, et d'autre part l'humanité ne puise pas et ne saurait

puiser cette loi dans la considération de sa nature propre. Donc l'hérédité comme loi du développement humain n'est pas une vérité scientifique.

La loi de *différenciation*, elle, est-elle une vérité scientifique quand elle est appliquée à l'humanité? Ce n'est pas probable, peut-on répondre. Il faudrait d'abord, antidémocrates, prouver votre principe, à savoir que la société est un organisme. Qu'en savez-vous ? Un homme est un organisme, une société n'est un organisme que par métaphore.

La vérité, c'est qu'elle est une organisation. Or qu'une organisation humaine doive copier un organisme animal, fût-ce un organisme supérieur, personne n'a prouvé cela ni ne pourra jamais le prouver. Il n'y a pas de raison pour cela; il n'y a pas induction du semblable au semblable ; il n'y a même pas de rapport du tout. Ici la nature tout simplement n'enseigne rien à l'humanité.

Ce qui pourrait, à la rigueur et si nous y mettions quelque complaisance, lui enseigner quelque chose, ce seraient les sociétés animales, puisqu'ici nous avons affaire, non à un organisme individuel, mais à une société proprement dite, à une organisation sociale. Mais précisément les sociétés animales n'enseignent pas à l'humanité la différenciation. Soit républiques, soit monarchies, les socié-

tés animales enseigneraient plutôt à l'humanité le concrétisme des pouvoirs et le communisme. Les abeilles ont une reine, si l'on veut, ou plutôt une matrice nationale ; les fourmis ont une aristocratie, si l'on veut, ou plutôt une caste génitrice ; mais les unes comme les autres vivent en communisme absolu et en indivision absolue des fonctions. L'aristocratie n'y commande pas, et ce qui y commande c'est l'intérêt général de la nation senti par tous, et il n'y a pas une caste qui soit cerveau et une caste qui soit organe de labeur ; il n'y a qu'un peuple obéissant tout entier à un cerveau *qui est en lui*, et c'est bien la masse du peuple qui à la fois travaille et pense. Il n'y a pas exemple plus net d'indivision des fonctions et de communisme dans tous les sens du mot que les abeilles et les fourmis, réserve faite d'une caste chargée seule et chargée exclusivement de la reproduction. Imaginez une société humaine absolument égalitaire, absolument collectiviste, où tout le monde ferait la loi et obéirait à la loi, où tout le monde ferait toutes les fonctions nécessaires à la société à titre absolument égal ; et seulement qui réserverait ou abandonnerait, probablement avec mépris, à trois cent mille individus sur quarante millions, le soin de procréer : voilà les fourmis et les abeilles. Ce ne sont pas les sociétés animales qui nous ensei-

gneront la différenciation et la division du travail social.

Et maintenant, oubliant complètement l'exemple à tirer des animaux, nous demandons-nous, si, en soi, la différenciation et la division du travail social sont bonnes pour une nation humaine ? Il semble bien qu'elles soient bonnes, à considérer qu'elles sont nécessaires. Il est au moins probable que le même homme ne peut pas être juriste, préfet et maçon ; et qu'il faut des juristes pour faire la loi, des hommes d'administration et d'exécution pour être préfets, et des hommes de mains fortes et adroites pour être maçons ; et que charger le même homme des trois fonctions serait vouloir qu'elles ne fussent ni bien faites, ni même faites les unes ni les autres. Voilà qui serait la condamnation de la Démocratie, puisque la Démocratie donne précisément fonction constitutionnelle, fonction législatrice, fonction administrative (en partie, jusqu'à présent) et fonction manufacturière à toute la masse sociale.

Faites attention, répondent les démocrates. D'un côté le loisir social que la civilisation assure déjà et assurera de plus en plus aux membres les plus déshérités du corps social leur laisse la faculté de se *différencier individuellement*. Qu'il n'y ait pas en démocratie (surtout en démocratie définitive, état

ù nous tendons, mais où nous ne sommes pas encore) de différenciation d'homme à homme, et que et homme qui passe soit à la fois teinturier, juge, dministrateur et législateur, c'est exact ; mais ce ême homme, parce qu'il a eu des loisirs et qu'il est instruit, et parce que sa fonction principale ne ui prend que le quart de son temps, ce même omme contient plusieurs hommes très différents. l'un qui est très apte à la teinturerie et l'autre ui est très apte à la législation, etc. Il y a donc arfaitement différenciation et division du travail, e qui est nécessaire ; seulement, au lieu de différenciation et division du travail d'homme à homme, y a différenciation et division du travail dans haque même individu ; chaque citoyen porte sa ifférenciation sociale en lui-même.

Et cela vaut bien mieux ; car, au lieu du citoyen , chaudronnier et refusant toute compétence en haudronnerie au citoyen B, mais forcé de reconaître aveuglément et tête basse la compétence du itoyen B en législation, vous avez le citoyen A ui s'examine et se juge lui-même tant comme haudronnier que comme législateur et qui ne eut pas craindre d'être trompé par celui à qui, oit l'hérédité, soit les circonstances, ont confié s fonctions de législateur ; et en même temps ue la différenciation nécessaire est parfaitement

conservée, en même temps il y a, dans la façon dont elle l'est, gage et même condition d'harmonie et de concorde sociale.

D'un autre côté, remarquez encore que ce n'est pas la Démocratie qui est un obstacle à la différenciation, même d'homme à homme ; c'est l'aristocratie. L'aristocratie parque les individus dans des classes et par conséquent dans des fonctions toujours les mêmes. Elle fait des manières de « pétrification » sociales. De la sorte elle différencie les hommes en tant qu'organes sociaux : oui ; mais elle les empêche de se différencier eux-mêmes, et par conséquent elle est une forte entrave à la différenciation vraie, à celle qui met chaque homme en sa droite place, comme disent les Anglais ; et c'est précisément l'égalité, l'absence de toute caste ou classe, cadre rigide, qui permet aux hommes de se différencier selon leurs aptitudes et par conséquent d'une façon utile. Elle ne force pas, pour reprendre un instant la métaphore des naturalistes, celui qui est né pour être cellule du cerveau à être cellule du foie, et réciproquement. « De ce point de vue, dit spirituellement M. Bouglé, l'opposition prétendue se résoudrait en adaptation, et, bien loin de s'avouer antiphysique, le mouvement démocratique se pourrait présenter comme une sorte de retour à la nature, délivré enfin du poids de tant

institutions isolatrices et prohibitives qui arrê-
ient le libre développement de ses puissances. »
- Très jolie volte.

Enfin, pour ce qui est de la concurrence vitale, oilà ce que le sociologue peut répondre au natu- aliste. Il ne faut pas croire que la survivance des lus aptes, ce grand fort du darwinisme, d'abord oit une loi parfaitement et irrésistiblement établie, nsuite et surtout il ne faut pas croire que la survi- ance des plus aptes soit nécessairement la survi- ance des plus forts. La survie a toutes sortes de anières de s'accomplir ; elle est multiforme. Vous royez les loups plus forts que les veaux. Cela, ertes, n'est pas une erreur. Cependant cela dé- end encore des conditions de vie, des circons- nces. Mettez les loups dans un enclos fermé et che en pâturages, ils y périront ; mettez-y des eaux, ils y prospéreront à merveille. Pouvait-on voir que les cochons noirs avaient une supério- té merveilleuse sur les cochons blancs ? Ils en vaient une ; ils avaient celle-ci que, transportés Virginie, ils devaient être presque insensibles à action vénéneuse de tel végétal. Pouvait-on savoir ue les chevaux de Sibérie, moins vigoureux que s nôtres, avaient sur eux une supériorité très ppréciable, une garantie de survie très précieuse ? s en avaient une. Ils supportent la famine mieux

que les occidentaux. Les animaux ont des moyens de survie les plus divers. Tels poissons se garantissent de leurs ennemis parce qu'ils peuvent nager très près du bord, et tels autres parce qu'ils peuvent plonger très profondément dans les mers. Ce n'est pas question de force, c'est question de manière. Des animaux se sauvent par leur faiblesse même. *Cum infirmus tum potens sum.* Certains carnassiers se sauvent en temps de disette en redevenant végétariens. Certains animaux obtiennent leur survivance par des régressions manifestes dans l'échelle des êtres. Les parasitaires perdent leurs pattes, leurs oreilles, leurs yeux. Ils rebroussent, cela est certain ; mais ils survivent.

Survie sera-t-il donc signe de supériorité et évolution sera-t-il synonyme de perfectionnement ? Non, évidemment. La survie, c'est la survie, simplement, obtenue par un moyen ou par un autre, sur quoi il n'y a ni règle générale à établir, ni surtout, sans doute, exemple à prendre. « Il est impossible, dans le système darwinien, de dire *a priori* et d'une manière universelle que telle forme est supérieure à une autre. » Plus précisément encore « le succès dans la lutte pour la vie n'est pas criterium de progrès, et les transformations provoquées par la concurrence ne sont pas toutes également heureuses ».

Dès lors, darwinisme, que me veux-tu et qu'est-e que de toi je puis tirer pour nous? Rien. Si je e suis pas sûr que la loi de concurrence appliquée l'humanité ou à une société rend plus forte ou 'humanité ou cette société, qu'ai-je affaire de la oi de concurrence ? Rien. Je la laisse, sous ses ormes si diverses, et dont je ne puis savoir la-uelle je devrais imiter, là où elle est.

C'est ce que M. Bouglé appelle « la limitation du arwinisme ». Il le limite en ce sens qu'il lui in-erdit, comme à une loi confuse et indécise encore, urtout comme à une loi multiforme et partant applicable à nos errements, l'empire qu'il vou-rait ou pourrait vouloir usurper sur l'humanité n état social.

Il le limite encore d'une autre façon, ou plutot en limite ou corrige la loi principale d'une autre çon. Il fait remarquer que si la concurrence, la utte pour la vie est une condition de progrès — dmettons-le — l'association, et c'est-à-dire la fra-ernité, et c'est-à-dire le contraire de la concur-ence, est une autre condition de progrès. Les es-èces animales les plus sociables sont celles qui *urvivent* le plus, ou tout au moins ne sont pas elles qui survivent le moins. Favorisant la survi-ance des petits et des faibles, la société restreint élimination et se maintient par le nombre au lieu

de se maintenir par la force, le nombre étant une force lui aussi. Pour l'appeler de son vrai nom, la sociabilité est une civilisation. Fourmis, abeilles, castors, sont des animaux civilisés par opposition aux fauves, qui sont des sauvages. Voit-on qu'ils n'aient pas survécu ? Ils ont survécu plus que d'autres. La civilisation, contraire même de la concurrence vitale, est une garantie de survie.

N'en concluons rien de trop, tant il est vrai que la nature reste surtout le théâtre et le champ de la concurrence vitale et de la victoire de la force brutale ; mais concluons au moins que si la nature nous donne des exemples, elle nous en donne de très différents et que nous pouvons choisir ; et surtout que nous pouvons, en présence de la diversité de ses leçons, nous abstenir d'être ses disciples.

Ne serait-il pas temps de nous dérober un peu à ce maître qui nous a imposé, qui nous a éblouis, mais dont les préceptes ne sont ni très clairs, ni très coordonnés, ni invariables, ni très légitimement ni très facilement applicables à nous ? « Ce qui se dégage de plus net de notre recherche sur les leçons de la biologie, c'est l'extrême difficulté où est l'homme de laisser parler la nature pour enregistrer son conseil, *la conseillère parlant plusieurs langues* et variant ses réponses suivant les idées préconçues des enquêteurs ».

Et c'est ainsi que M. Bouglé établit *la faillite de la science*, relativement à l'application de la science à la sociologie.

Arrivés à ce point, sous la conduite de M. Bouglé, que dirons-nous, s'il vous plaît, qu'a fait M Bouglé ? — Nous dirons qu'il n'a rien fait du tout. Car enfin, à travers toute cette enquête poursuivie par l'auteur avec tant de soins, une pensée nous revient sans cesse à l'esprit : « Que prouve M. Bouglé ? Que la science ne condamne pas absolument la Démocratie. Soit. Mais prouve-t-il qu'elle la fonde ou seulement qu'elle l'approuve ? Pas le moins du monde. Ce que dit M. Bouglé continuellement peut se résumer ainsi : « La Science n'est pas aussi antidémocratique qu'on pourrait le croire. » Fort bien ; mais est-elle démocratique ? Non. Mais alors, si la Science n'est pas démocratique, la Démocratie n'est pas scientifique. Pour que la Démocratie fût scientique, il faudrait non seulement qu'elle ne fût pas contredite par la Science, mais qu'elle fût fondée par elle.

Voilà l'objection continue, l'objection qui joue le rôle de « titre courant » à la lecture du livre de M. Bouglé.

C'est ici que M. Bouglé se révèle le plus loyal des hommes. Cette objection, il nous laisse, en riant sous cape, l'innocent plaisir de la faire peu-

dant deux cent cinquante pages, et puis après il la fait lui-même, tant il est sincère, et un peu aussi pour jouir de notre déconvenne. Parfaitement, nous dit-il, la Démocratie n'est point précisément contredite par la Science; mais elle n'est point du tout appuyée par elle. Non seulement je le reconnais, mais je le proclame. Rien dans la nature, absolument rien, n'enseigne aux hommes la Démocratie.

Oh ! mais alors, si la Démocratie n'est pas scientifique, qu'est-ce qu'elle est ? Elle est idéaliste ou elle est passionnelle. En tant qu'idéaliste, nous hésitons à la suivre, et en tant que passionnelle nous nous en défions. Le « beau rêve » ou la vilaine passion ne sont pas des titres à la créance des hommes. Beau rêve ou vilaine passion ont peu d'autorité ou devraient ne pas en avoir.

— Pardon vous répondra M. Bouglé, la science naturelle n'est pas toute la Science, et de ce que les professeurs d'histoire naturelle ne nous enseignent pas la Démocratie, ce n'est pas une raison pour que d'autres ne nous l'enseignent pas et très scientifiquement. Rien ne dit que la sociologie doive nécessairement avoir ses racines ailleurs qu'en elle-même. Il peut y avoir une science à l'usage des hommes, qui soit humaine et non bestiale. « La méthode est sujette à caution qui consiste à transposer

pour les appliquer à notre histoire les lois dégagées de l'évolution animale. »

Ici M. Bouglé est hardi. Il rompt avec Auguste Comte et toute son école. Il se refuse à réintégrer l'homme dans la nature ; il rebrousse jusqu'à la philosophie spiritualiste, qui jetait un abîme entre les hommes et les animaux et qui mettait « la nature » d'un côté et « l'homme » de l'autre ; si tant est qu'elle ne les mît pas en opposition et antagonisme. Il rétablit, distinct du règne minéral, du règne végétal et du règne animal, le « règne humain ». D'aucuns diront que c'est une régression et que M. Bouglé rétrograde comme ces animaux qui font leur évolution à rebours.

Ce n'est pas moi qui dirai cela, Dieu m'en garde ! Je reconnais là ce que j'ai relevé si souvent : la nécessité, quand on veut sauver une doctrine noble, d'envoyer promener l'histoire naturelle et « l'intégration de l'homme dans la nature » ; je reconnais là la nécessité du « séparatisme », la nécessité de considérer l'homme comme étant à part, tout à fait à part et ayant sa loi à lui.

D'autres ont refusé de réintégrer l'homme dans la nature, pour sauver la religion. Descartes reconnaît naïvement que s'il fait des animaux des automates, c'est qu'il y va de la religion, et que celle-ci est perdue si l'on croit que les animaux

ont une âme : « ... Car après l'erreur de ceux qui nient Dieu, laquelle je pense avoir ci-dessus assez réfutée, il n'y en a point qui éloigne plutôt les esprits faibles du droit chemin de la vertu que d'imaginer que les âmes des bêtes sont de même nature que la nôtre et que par conséquent nous n'avons rien à craindre ni à espérer après cette vie, non plus que les mouches et les fourmis : au lieu que lorsqu'on sait combien elles diffèrent, on comprend beaucoup mieux les raisons qui prouvent que la nôtre est d'une nature entièrement indépendante du corps et par conséquent qu'elle n'est point sujette à mourir avec lui ; puis, d'autant qu'on ne voit pas d'autres causes qui la détruisent, on est porté naturellement à juger de là qu'elle est immortelle. »

D'autres encore ont refusé de réintégrer l'homme dans la nature, pour sauver la morale, n'y ayant rien de plus difficile, ni même, si l'on me permet de parler ainsi, de plus impossible que de tirer une morale de la contemplation de la nature, qui est magistralement immorale, qui ne contient pas un atome de moralité et qui n'est qu'un champ de carnage où triomphe la force. Et donc disons franchement que la morale est chose tout humaine et que l'homme, non pas tire sa loi de la nature, mais tire de lui-même une loi qui est absolument anti-

naturelle, antiphysique, et au défi et en mépris de la nature ; et que la définition même de l'homme est d'être un animal surnaturel.

Et enfin, venant à son tour, M. Bouglé, pour sauver la Démocratie, s'oppose à la réintégration de l'homme dans la nature et dit à son tour : l'homme est si prodigieusement différent des animaux qu'il peut se permettre d'avoir sa loi à lui et sa manière à lui d'organisation sociale et un aménagement national dont les animaux ne lui auront pas donné leçon et exemple.

Je ne suis pas, dira M. Bouglé, pour le « splendide isolement » où le spiritualisme risquait de confiner l'humanité ; non ; mais cependant, « à quelles confusions aussi de pareilles réintégrations exposent, c'est ce qu'on peut dès maintenant pressentir, et à voir les conséquences que quelques-uns en dégagent, il est permis de craindre que l'humanité, après avoir péché par excès d'orgueil, ne pèche aujourd'hui par excès de modestie, et qu'après avoir oublié les ressemblances qui l'unissent au monde animal, elle ne méconnaisse maintenant les dissemblances non moins constantes qui l'en séparent. »

Or ces différences *constantes* (certaines, assurées) sont énormes. L'homme est un animal mécanicien (*toolmaking*, Franklin). C'est un animal qui

se fait des organes infiniment plus forts que ceux qu'il possède naturellement, en se servant des choses de la nature et des forces de la nature comme l'animal se sert de ses griffes et de ses dents. Par cela seul l'homme est un animal surnaturel, qui domine la nature au lieu de dépendre d'elle.

L'homme, remarquez encore ceci, est un animal qui ne lutte pas pour la vie — en voilà, je pense, une différence essentielle et incomparable ! — non, il ne lutte pas pour la vie ; ou, du moins, il ne lutte pas pour la vie seule ; il lutte pour ce qui fait à ses yeux le prix de la vie ; en d'autres termes, il lutte pour la civilisation ; en d'autres termes, il lutte, et toujours de plus en plus, pour se séparer de la nature et pour la dépasser, et pour ne plus tenir à elle que par le lien le plus faible (indestructible du reste) et par le rapport le moins étroit.

Voilà un animal bien étrange ! Eh bien, soit, n'allons pas plus loin, c'est un animal étrange. Il suffit, pour qu'on puisse dire qu'étant si particulier, il doit avoir et il est naturel qu'il ait une loi particulière et un *modus vivendi* particulier. Il est naturel que l'homme ne soit pas naturel. Le « conformément à la nature » ne peut s'entendre, quand il s'agit de lui, que de la façon suivante : « conformément à *sa* nature. »

On peut donc admettre que les différences qui distinguent l'homme du reste de la nature l'emportant et devant de plus en plus l'emporter sur les ressemblances ou plutôt les analogies qu'il a avec elle, l'homme peut et pourra de plus en plus avoir une règle de vie individuelle et une règle de vie sociale plus différente de la loi naturelle que lui ressemblant ; et qu'il dise ores et déjà : « Je vis selon ma loi et je fais mes excuses au reste de la nature de ne lui point ressembler, » il semble que ce soit de sa part une parole parfaitement légitime.

Fort bien ; mais dès lors cette loi sociale toute particulière, cette loi sociale tout humaine et exclusivement humaine, où l'homme la puisera-t-il bien ? Où la prendra-t-il ? Dans l'étude de sa nature propre, évidemment. « Conformément à *sa* nature. » Eh bien ! alors, pour la question particulière qui nous occupe, il ne nous reste plus qu'à nous demander si la Démocratie est conforme à la nature humaine.

Mais qui pourra nous dire cela? L'histoire, l'histoire seule. Car c'est l'histoire qui est l'enquête sur l'homme considéré comme vivant en société. Je ne crois pas qu'il y ait d'autre enquête possible que celle-ci. Interrogeons donc l'histoire pour savoir si l'homme est destiné par sa nature à vivre en démocrate. Nous voilà sur le vrai terrain, sur le terrain ferme.

Oui ; mais il y a ceci à considérer, qui n'est pas sans une certaine importance relative, que sur la Démocratie l'histoire ne nous apprend littéralement rien du tout. La Démocratie est un fait nouveau. Tout le moyen âge et tous les temps modernes ont été soit monarchiques, soit aristocratiques, et quant aux républiques antiques, nous ne tomberons pas dans l'erreur des hommes de 1793, qui consistait à prendre les républiques antiques pour des démocraties. Les républiques anciennes : d'une part, ou étaient des aristocraties comme la République romaine; ou étaient, comme les républiques grecques, de toutes petites républiques municipales dont nous ne pouvons tirer aucune leçon ni aucun document; — d'autre part, étant toutes fondées sur l'esclavage, elles étaient, même les plus démocratiques en apparence, de pures et simples oligarchies dans la proportion de dix commandants pour cent sujets. La grande Démocratie moderne est donc un fait tout nouveau, qui n'a pas d'antécédents et qui, par conséquent, n'a pas d'exemple.

Donc, la Démocratie ne peut pas se fonder sur la Science ; — ne pouvant pas se fonder sur la Science, elle ne peut se fonder que sur l'histoire ; — et l'histoire ne la fonde pas ; — donc elle n'est autorisée absolument par rien.

M. Bouglé ne se dissimule pas qu'il est ainsi arrivé à des conclusions négatives, ou sinon à des conclusions négatives, du moins à des conclusions que rien de positif ne peut appuyer. Il reste démocrate, bien entendu, mais il reste tel parce qu'il lui plaît de rester tel. Avec sa loyauté ordinaire et qui a vraiment quelque chose de généreux et de magnanime, il l'avoue, ou, pour mieux dire, il le déclare très nettement : « Conclusions négatives encore, dira-t-on ? *Il est vrai que nous n'avons pas démontré directement que les idées égalitaires sont justes, ni même que leur succès est certain.*

Alors, dira-t-on à M. Bouglé, pourquoi restez-vous démocrate ? Il ne peut répondre que deux choses, dont il passe sous silence la première parce qu'elle n'est pas assez scientifique, et dont il expose sommairement la seconde à la dernière page de son livre. Il ne peut répondre que : 1° « parce que cela me fait plaisir » ; 2° « parce que la Démocratie est un fait, quoique nouveau, et un fait universel, ou qui a bien l'air de devenir universel, et enfin un fait nécessaire, et j'ai prouvé ces trois points dans mes *Idées égalitaires.* »

Et en effet, de ce qu'un fait est nouveau, il ne faut pas pour cela l'éliminer de l'histoire. Il en fait partie, quoique nouveau en elle, et il n'y a pas lieu de lui opposer toute l'histoire parce qu'il y est

dernier venu. Qu'il la contrarie, qu'elle le contrarie, tant pis pour elle ; il existe, et un fait a sa légitimité en lui-même. Que toute l'histoire ait été aristocratique et que l'histoire contemporaine soit démocratique, cela ne prouve rien si ce n'est que nous vivons à une époque intéressante de l'histoire. La Démocratie existe ; c'est un fait ; j'adhère à ce fait ; il n'y a rien de déraisonnable à agir comme j'agis.

Sans doute ; mais s'il est vrai et parfaitement incontestable que la Démocratie soit un fait et d'autant plus frappant qu'il est un fait tout nouveau, ce qu'il faudrait démontrer ce sont les deux autres propositions, à savoir qu'il est un fait universel et qu'il est un fait nécessaire. Or c'est ce que M. Bouglé croit avoir démontré dans les *Idées égalitaires* et ce qu'il n'a pas démontré, à mon avis, d'une manière irréfragable. La Démocratie n'est nullement un fait universel sur la planète à l'heure où nous écrivons, et qu'elle soit un fait nécessaire c'est non seulement ce qui n'est pas démontré, mais ce qui me paraît indémontrable. M. Bouglé parle d'une « nécessité interne des idées égalitaires qui les impose aux esprits dans notre civilisation ». Je ne sais pas du tout, même après avoir relu les *Idées égalitaires* de M. Bouglé, ce que c'est qu'une nécessité interne. Ce ne peut être qu'une suggestion ;

mais une suggestion est une imitation et une imitation est une mode : je ne vois dans une mode rien de nécessaire.

Et encore ceci : serait-il prouvé que la Démocratie fût un fait universel ou à la veille de devenir tel, et prouvé encore qu'elle fût un fait nécessaire à la date où nous sommes parvenus, resterait encore pour nous persuader d'y adhérer, à nous prouver qu'il est bon ; resterait encore à l'*autoriser*.

Car enfin un fait peut être un fait, un fait peut être un fait universel, un fait peut être un fait inévitable, et être un fait désastreux. La mort est un fait, elle est un fait universel, elle est un fait inévitable et elle est généralement considérée comme un fait à ne souhaiter à personne. Un fait pourrait être universel et inévitable et n'être que le prodrome de la mort du peuple où il se produit, ou le prodrome de la mort de tous les peuples s'il se produisait chez tous.

Quand donc on aurait prouvé, ce qu'on n'a point fait, que la Démocratie est universelle et qu'elle a une nécessité interne, resterait encore à prouver qu'elle est bonne, pour persuader à tout le monde de n'y point résister ; resterait encore à l'*autoriser*.

Or, de l'aveu très loyal de M. Bouglé, la Démocratie n'est autorisée ni par la science, ni par l'histoire. D'autre part, ni elle n'est prouvée uni-

verselle, ni elle n'est prouvée nécessaire. Reste exactement que ceux qui concluent à elle n'y peuvent conclure que sur cette raison unique : « parce qu'elle me plaît. » Au fond et en dernière analyse, le livre de M. Bouglé peut se résumer ainsi : rien ne recommande la Démocratie ; soyons démocrates gratuitement ; rien ne prouvera plus notre sincérité. — Le livre de M. Bouglé est un recueil de *dissolvenda objecta*. Il a bien dissous les objections ; oui, à peu près ; mais comme il n'a trouvé aucun argument *pour* sa thèse, tout en démontrant l'inanité des arguments *contre*, ses conclusions sont des conclusions de foi et tout le livre qui y tend est, sans qu'il y paraisse, un livre de croyant.

II

Pour moi, qui m'efforce de ne *croire* à rien, c'est-à-dire qui m'efforce de n'avoir pas de passions ; pour moi qui ne suis nullement l'ennemi de la Démocratie et qui aimerais même une Démocratie libérale et qui ne suis en défiance envers la Démocratie que parce que je doute que libérale elle puisse être ; je raisonne sur ces choses à peu près de la manière suivante.

Les objections contre la Démocratie tirées de

istoire naturelle sont en effet excessivement
ibles. Si, comme je l'ai dit souvent, nous avons,
une façon générale, beaucoup à apprendre de
s sages frères les animaux, il est certain que
ous différons d'eux tellement qu'il est presque
dicule de tirer soit de leur physiologie, soit de
ur sociologie, une sociologie à notre usage ; et
uloir qu'une association humaine ressemble
it à un éléphant, soit à une ruche, n'est pas une
ose très indiquée. Parce qu'il est un animal qui
vente des machines, comme l'a très bien dit
. Bouglé ; parce qu'il est un animal qui ne lutte
s pour la vie, mais pour la beauté de la vie,
est-à-dire un animal idéaliste, comme l'a très
en marqué M. Bouglé ; surtout parce qu'il est
animal qui transmet non seulement ses apti-
des, mais ses connaissances, à ses enfants (et
aucoup plus ses connaissances et ses acquêts
ientifiques que ses aptitudes), parce que, pour
utes les raisons précédentes, qu'on pourrait
ultiplier et subdiviser, il *vit de civilisation* con-
nue, peut-être progressive ; l'homme est si
fférent de tous les êtres qui peuplent la planète,
e non seulement il a le droit de tirer sa loi de
i-même, mais il en a le devoir ; que non seule-
ent il a le droit de ne pas se réintégrer dans la
ture, mais il a le devoir de la dépasser ; et je ne

sais pas même si ce n'est pas là le principe même et la formule, au moins initiale, de sa loi morale.

Les considérations tirées des sciences naturelles, je ne les prends que pour des analogies très lointaines, sur lesquelles il n'est pas défendu et il peut être utile — intéressant surtout — d'arrêter un instant le regard. Les animaux se transmettent leurs qualités et les accumulent. Soit. Faisons-en autant en ne contractant que des mariages sains et bien assortis et en ne contaminant point notre race, tout en nous gardant bien, par un exclusivisme imprudemment aristocratique, d'affaiblir cette race même à force de la vouloir trop pure, comme il arrive chez les animaux eux-mêmes et comme il est très prouvé qu'il arrive plus chez les hommes que chez les animaux. N'allons pas plus loin ; voilà toute la leçon que nos frères muets peuvent nous donner sur ce point.

La différenciation est la marque et elle est la condition d'un bon organisme animal. Rien ne prouve que la société soit un organisme ; mais enfin il y a quelque rapport de comparaison, et ce rapport de comparaison peut éclaircir les idées jusqu'au moment où, à le trop pousser, il les obscurcit. Reconnaissons que la différenciation est bonne, doit être bonne dans la société ; seulement songeons un peu que dans une société il peut y

avoir plus de moyens divers de l'obtenir que dans un organisme animal.

La concurrence vitale est la loi, au moins la loi principale, de la nature végétale et animale. Il doit y avoir quelque chose de semblable dans l'humanité, et il est à conjecturer que sans lutte pour la vie l'humanité tomberait dans une singulière léthargie. Acceptons cela ; c'est une analogie assez raisonnable ; et même il ne serait pas besoin de l'analogie pour que ce fût raisonnable. Soyons donc convaincus que la lutte des hommes entre eux, d'abord d'individus à individus, puis de clan à clan, puis de peuplade à peuplade, puis de peuple à peuple, est un phénomène très naturel et éternel probablement ; qu'il y aurait idéalisme trop aventureux et chimère par conséquent à espérer que cela cessât ; mais voilà tout ce que l'on peut légitimement induire ; et de vouloir, parce que les fauves se font la guerre d'individu à individu et les fourmis de fourmilière à fourmilière, instituer la guerre et le règne de la force comme seule loi, même intérieure, des sociétés, c'est-à-dire nous mettre plus bas que les fourmis elles-mêmes, ce serait abuser de l'histoire naturelle jusqu'à même la méconnaître.

Ainsi de suite. Des analogies dont on peut tirer quelque chose ; mais rien que des analogies. J'ai

fait remarquer, à propos d'Edgar Quinet, à la fois combien ces analogies peuvent conduire à des conclusions douteuses et à la fois comme, bien contrôlées, elles donnent à l'esprit de bonnes habitudes, des habitudes, précisément, de comparaison, et comparaison n'est pas raison, mais la comparaison donne des idées qu'il s'agit ensuite d'examiner, de peser, d'expérimenter, dont il s'agit de voir si elles s'appliquent bien à l'objet qu'on traite, à la science que l'on essaye d'instituer.

Donc ne repoussons pas *a priori* l'étude des analogies, mais ne prenons pas je ne sais quel plaisir, ou au moins je ne sais quel soin, à *naturaliser l'humanité*, laquelle a sa place, mais seulement sa place et évidemment une place à part, dans l'ample sein de la nature.

Et n'ayant fait que cette concession, que celle-ci, aux naturalistes naturalisants et empiéteurs, je me place en face de l'humanité elle-même comme en face d'un règne séparé et d'une espèce animale qui peut légitimement tirer sa loi d'elle-même, et je raisonne à peu près comme suit.

La Démocratie fait nouveau, presque absolument inconnu des anciens, des gens du moyen âge et des temps modernes, est certainement un sourd effort pour détruire l'hérédité, la différenciation

et la concurrence, telles du moins qu'elles étaient et qu'elles ont opéré jusqu'à présent. A-t-elle raison en cet effort, et de ce travail les résultats peuvent-ils être bons ?

L'hérédité consistait en ce que, qui avait été militaire *était militaire* de père en fils, qui magistrat, magistrat, qui ouvrier, ouvrier, qui roi, roi. Il est très vrai que cela avait de très mauvais effets ; car il n'est prouvé que faiblement, que partiellement, que les qualités se transmettent, et il l'est assez fortement que souvent elles ne se transmettent pas et que toujours elles finissent par s'oblitérer.

Cependant il y a un autre côté de l'hérédité qu'on oublie, précisément parce qu'on est hypnotisé par le règne animal ; cet autre côté, c'est l'éducation. Ce n'est pas parce que Georges est fils de militaire qu'il a des qualités militaires, c'est parce qu'il a été élevé militairement. Ce n'est pas parce que Paul est fils de musicien qu'il est musicien, c'est parce qu'il a été mis au piano à quatre ans et qu'il n'a jamais entendu parler que de musique. L'hérédité chez les hommes est surtout de l'éducation. C'est, par parenthèse, ce qui complique cette question de l'hérédité. Nous sommes fils de nos pères : 1° en tant que fils de leur chair ; 2° en tant que disciples de leur intelligence ; 3° en tant

qu'imitateurs de leurs exemples ; et aussi (4°) nous sommes fils de nos maîtres, et (5°) nous sommes fils des auteurs que nous avons lus et qui sont gens ayant vécu trois cents ans ou deux mille ans avant nous.

Toujours est-il que l'hérédité ainsi comprise est une chose qui fait des familles de magistrats, des familles de politiques, des familles d'administrateurs et des jeunes gens qui dès vingt-cinq ans ont par hérédité et par *éducations accumulées* des aptitudes d'hommes de quarante. Il n'est pas douteux que ce ne soit un bien et qu'une nation où cela existe ne soit une nation d'élite, un peuple supérieur.

C'est cela que la Démocratie détruit, et l'on ne peut guère disconvenir qu'en cela la Démocratie ne soit une régression.

De même elle détruit — je la suppose intégrale — l'hérédité des réserves matérielles, l'héritage. Elle est très *juste* en cela. Evidemment. Seulement elle détruit un des moyens de fabriquer ces hommes dont un peuple a besoin. L'enfant qui naît riche ou du moins dans l'aisance — car la richesse est absolument inutile — a les loisirs nécessaires pour prolonger ses études et pour être à vingt-cinq ans un homme plus complet que son compatriote pauvre. Défalcation faite des imbéciles, — cela,

c'est le déchet de toute industrie, — la réserve matérielle des pères fabrique des fils qui sont des hommes supérieurs et de la supériorité de qui la communauté profite.

Qu'il y ait d'autres moyens d'opérer cette utile sélection, je ne le nie point tout à fait, mais je n'en suis pas très sûr. Voici pourquoi. La Démocratie, héritage aboli et nivellement matériel accompli, choisirait-elle bien elle-même un certain nombre d'enfants se distinguant par leurs aptitudes pour, en leur donnant des loisirs prolongés, en faire des citoyens supérieurs, des citoyens chefs ; leur ferait-elle, en un mot, une cellule plus large, comme les abeilles à certaines d'entre les jeunes ? Je n'en crois rien du tout, vous savez. Elle verrait là de l'aristocratie, et avec pleine raison, du reste, et cette aristocratie démocratique lui déplairait peut-être plus que l'aristocratie bourgeoise d'à présent. Oui, peut-être plus, parce que l'aristocratie bourgeoise d'à présent a comme un caractère de fatalité : « Il est né riche, qu'est-ce que vous voulez ? » ; tandis que cette aristocratie tout artificielle, toute volontaire, serait insupportable : « Pourquoi le fils de Jean et non pas mon fils ? Mon fils est aussi intelligent que le fils de Jean. C'est une faveur que les inspecteurs de l'instruction ont faite au fils de Jean. » Je défie

presque que l'on institue une sélection de ce genre.

Au fond, ce que la Démocratie n'aime point, et c'est bien naturel, ce n'est pas telle aristocratie, celle de la naissance ou celle qui est constituée par la réserve matérielle ; c'est toute aristocratie. En Démocratie intégrale il n'y aurait aucune sélection. Il y aurait seulement des chefs, choisis par des ignorants entre les ignorants, et par les passionnés entre les passionnés, et c'est-à-dire qu'il y aurait bien une sélection, mais une sélection à rebours.

Voilà en quoi, par sa haine de toute hérédité, la Démocratie me paraît devoir être une régression.

La question de la différenciation se pose pour moi en des termes à très peu près semblables. Il faut un cerveau, il faut des organes obéissant au cerveau. Quand bien même cela n'existerait pas dans les organismes animaux, il est bien certain qu'il faudrait que cela fût dans les sociétés. Or la Démocratie peut tirer son cerveau d'elle-même. Elle s'en flatte, et il est incontestable qu'elle le pourrait. Elle le pourrait mieux que ne le peut le système aristocratique, dit même M. Bouglé très ingénieusement, puisque le système aristocratique *élimine a priori* un certain nombre, un nombre immense d'éléments dont pourrait se constituer ce cerveau. En Démocratie le cerveau se

forme de tout ce qui est cérébral dans la nation. La Démocratie est souple ; elle n'a pas de cadres rigides, et du plus bas fond du peuple — si l'on pouvait s'exprimer ainsi là où il n'y a ni bas ni haut — l'élément que la nature a voulu qui fût cérébral monte au cerveau sans obstacle et sans barrière et sans entrave, et en devient une cellule active.

Fort bien, dirai-je ; mais la question n'est peut-être pas de savoir si la Démocratie peut se constituer un cerveau ; la question est peut-être de savoir si la Démocratie *veut* avoir un cerveau. C'est précisément de quoi je doute. Il y a un sophisme inconscient que je crois remarquer chez tous les théoriciens démocrates : *ils parlent toujours de la Démocratie en lui prêtant des sentiments aristocratiques*. Qu'un peuple doive avoir un cerveau, c'est précisément une idée aristocratique, et un sentiment aristocratique, et que cette idée puisse entrer dans une cervelle démocratique et que ce sentiment puisse entrer dans un cœur de démocrate, c'est ce dont je ne suis pas sûr du tout.

L'idée démocratique est celle-ci : tous les hommes se valent et l'on n'a pas besoin d'être dirigé ; on a besoin d'être administré selon des lois fixes pour qu'il y ait de l'ordre ; et voilà tout. A cela suffisent

soit des administrateurs et législateurs tirés au sort, puisque tous les hommes se valent, soit nommés à l'élection pour qu'ils légifèrent et administrent selon les passions de la majorité, chose qui nous est agréable. Voilà tout. Quant à constituer un cerveau, c'est une idée oligarchique au premier chef, puisque c'est l'idée d'un *pouvoir spirituel*. Nous ne tenons pas du tout à constituer un pouvoir spirituel ; nous ne tenons pas du tout à créer un cerveau, même avec latitude de le faire, défaire et refaire à volonté, puisque notre idée est que les hommes ont autant de cerveau les uns que les autres. Nous nous défions même de ceux qui affectent d'être plus cérébraux que les autres, d'abord parce que c'est une erreur, ensuite parce que c'est une prétention et que ceux-ci, ouvertement ou secrètement, nous méprisent et sont de la graine d'aristocrates. Voilà pourquoi quand nous choisissons des représentants, nous ne les choisissons *jamais* pour leur intelligence. Nous choisissons, intentionnellement, des médiocres ; *ou* nous choisissons des hommes intelligents qui mettent leur intelligence au service de nos passions ; car que nos passions soient exprimées avec éloquence, cela nous flatte ; mais un homme choisi par nous uniquement parce qu'il est intelligent, c'est ce qui n'est arrivé *jamais*. C'est précisément le *cerveau*

national que nous ne voulons pas constituer.

Voilà l'idée démocratique, ou du moins je crains bien un peu qu'elle soit cela. Après tout il est assez probable que l'idée démocratique est le contraire de l'idée aristocratique ; et l'idée de différenciation, l'idée de cerveau qui commande et d'organes qui obéissent est bien la plus aristocratique du monde. Elle eût fait bondir Jean-Jacques Rousseau. M. Bouglé croit que la Démocratie peut l'appliquer. Certainement elle peut l'appliquer ; seulement, et c'est peut-être le point, elle ne peut pas l'avoir.

La Démocratie veut encore détruire la concurrence vitale dans la société. Certainement elle a raison, et c'est en cela qu'elle a le plus raison. C'est en cela qu'elle est fraternelle. C'est en cela qu'elle oppose la fraternité, système de tendresse, à la liberté, système dur. Le socialisme, le collectivisme est la bonté de la Démocratie, est la tendresse de la Démocratie, et c'est bien pour cela que d'aucuns estiment qu'il en est l'âme et que le démocrate non communiste est, non seulement un démocrate sans logique, mais un démocrate sans cœur.

Seulement une doctrine peut aller, en son application, droit contre son principe et, partie d'une idée de bonté, peut aboutir à une extrême rudesse. On ne peut comprendre le collectivisme que volon-

taire ou imposé, que spontané ou légal. Spontané, il serait la pure et idéale fraternité et sortirait des effets admirables ; mais qui peut le considérer comme possible dans l'humanité ? Chose intéressante à considérer un instant, sans qu'on en puisse tirer aucune conclusion sûre, mais enfin c'est encore une de ces analogies instructives que j'ai signalées, une de ces analogies que j'ai reconnues comme à demi instructives : le collectivisme existe dans la nature. Il est le *modus vivendi* des fourmis et des abeilles, et chez ces peuples il est bien spontané et je reconnais qu'il est excellent. Mais il semble que si le genre humain était fait pour vivre en collectivisme, s'il était de sa nature de vivre en collectivité, il y vivrait. Qu'il n'y ait jamais vécu, ou si partiellement que l'exemple ne vaut pas, c'est une grande présomption. Je sais bien que l'humanité est perfectible et n'est pas toujours la même, et que, précisément, c'est ce qui la distingue de l'animalité, et que si les hommes n'ont pas commencé à vivre comme des fourmis, il se peut parfaitement qu'ils tendent à vivre comme elles un jour. Je sais parfaitement que des institutions sociales comme l'esclavage ont disparu. Mais encore y a-t-il proportion entre la disparition de l'esclavage et une révolution qui amènerait les hommes à vivre comme les fourmis et les abeilles ? Il ne semble pas. Que le

ollectivisme soit, d'après toute l'histoire, le con-
raire même de la manière qu'ont les hommes de
ivre entre eux, cela tout au moins ne permet pas
e dire avec assurance que le collectivisme soit
ossible. D'un côté M. Bouglé nous dit qu'il ne faut
ien conclure des exemples de l'histoire naturelle ;
t par conséquent ne songeons pas à imiter fourmis
t abeilles ; de l'autre côté l'histoire nous dit que
e collectivisme est antihumain. Conclure à la
ossibilité du collectivisme *spontané* est difficile.

Aussi les théoriciens collectivistes n'y concluent
as et veulent un collectivisme légal, un collec-
ivisme imposé par la majorité à la minorité.
Cela, c'est, d'une part, un mode de la tyrannie ;
ar on pense bien qu'il faudrait une force répri-
nante énorme pour empêcher qui que ce soit,
l'une façon ou d'une autre, d'acquérir plus que
on voisin, de se faire, d'une façon ou d'une autre,
lus fort que son voisin, et voilà pourquoi je disais
out à l'heure que, parti d'une idée de bonté, le
collectivisme aboutit en pratique à une « manière
forte » et à une manière dure et à une manière
féroce ; — et cela est, d'autre part, une suppres-
sion, par la force, de la concurrence volontaire :
ne luttera pas qui voudra lutter ; celui qui voudra
lutter sera condamné par la loi, et par la force au
service de la loi, à ne lutter point.

Or qu'est-ce que c'est que cette suppression des lutteurs volontaires ? C'est la suppression des forts. Nous en revenons toujours à ce nœud vital de la démocratie, à ce principe secret et profond de la démocratie : supprimer les meilleurs, supprimer les supérieurs, supprimer ceux qui sont nés plus forts que les autres ; les supprimer en les annihilant ; les annihiler en ne leur permettant pas de se *créer* ou de se renforcer par l'hérédité ; les annihiler en ne leur permettant pas de former un cerveau de la nation ; les annihiler enfin en les empêchant de lutter, de concourir, d'agir dans la mesure de leurs forces et de leur courage.

Or cette suppression des forts est-elle un progrès ou une régression de l'humanité ? Il me semble que c'est une régression. Au fond c'est très simple, et précisément j'ai peur ici d'être simpliste ; mais disons toujours notre pensée simple en nous réservant de l'embrouiller une autre fois : l'aristocratie est une volonté de puissance et la démocratie une volonté de faiblesse. Un peuple qui s'organise aristocratiquement, c'est un peuple, tout simplement, qui s'*organise*, qui se hiérarchise, qui se discipline, pour être fort ; un peuple qui se démocratise, c'est un peuple qui ne tient pas à être organisé fortement et qui tient même à être faible. En d'autres termes, un peuple qui s'or-

ganise aristocratiquement — bien entendu, il y a vingt formes diverses d'aristocratie — c'est un peuple qui se constitue en peuple, et un peuple qui glisse à la démocratie est un peuple qui, au lieu de se constituer, se destitue.

J'ai toujours dit que ce qu'il y a de plus aristocrate dans un peuple aristocratique, c'est la plèbe; car, que la noblesse soit aristocrate, elle n'a aucun mérite, ni intellectuel ni moral, à cela ; mais que la plèbe maintienne l'aristocratie, elle qui pourrait la renverser seulement en ne lui obéissant pas, il faut pour cela que la plèbe, de conviction raisonnée ou d'instinct, soit aristocrate enragée.

Cet instinct est fort curieux. C'est l'instinct du camp ; c'est l'instinct militaire ; c'est cette idée confuse que pour être fort il faut être hiérarchisé fortement ; c'est, comme fond, volonté de puissance, comme corollaire, idée vague, mais forte, que l'on n'est puissant que par la hiérarchie et la discipline. — Mais pourquoi ces peuples ont-ils la volonté de puissance ? Pourquoi veulent-ils être des peuples ? Ah ! c'est cela qui est irréductible : ils sont comme cela.

Quand j'exposerai cette théorie, on m'opposera toujours l'histoire de la Révolution française. « Voilà, me dira-t-on, un peuple qui est *à la fois* démocrate et patriote. Vous ne direz pas qu'il est

aristocrate et vous ne direz pas qu'il est sans volonté de puissance ! »

Je répondrai toujours, assez aisément, que précisément l'originalité de la Révolution française est qu'elle est l'histoire, courte du reste, d'un peuple qui avait des idées modernes et des sentiments d'ancien régime, et que l'intérêt de cette histoire est précisément de suivre et de démêler « les deux courants », comme disent les historiens, le courant des idées et le courant des sentiments. Ces gens-là étaient encore trop près de l'ancien régime, si profondément aristocratique, j'entends où la plèbe était si profondément aristocrate, pour ne pas garder encore, et très vive, et avivée encore par les circonstances, la volonté de puissance ; — et d'autre part l'idée démocratique, l'idée égalitaire les tenait ; mais elle était nouvelle et n'entamait pas encore le sentiment traditionnel et hérité. Le sentiment, c'était pour le moment ; et l'idée, c'était pour l'avenir, quand elle se serait développée. Le sentiment était si fort que c'est lui en partie qui a fait l'empire ; l'idée, avec tout ce qu'elle portait en elle, et en particulier la volonté de faiblesse, ou tout au moins l'indifférence relativement à la force nationale, ne devait l'emporter sur le sentiment que peu à peu et n'arriver à sa pleine influence qu'au bout d'un siècle ; peut-être même n'est-elle

pas arrivée à sa pleine influence au moment où nous sommes, ces choses-là n'étant pas très faciles à mesurer.

Mais enfin chez les hommes de la Révolution il y avait coexistence, sans qu'il y eût lutte, de la volonté de puissance, sentiment, et du principe démocratique, idée. Suivez cette hypothèse; je crois qu'il y a peut-être quelque chose dedans.

Quoi qu'il soit de cette digression, les peuples démocratiques sont pour moi des peuples qui renoncent à être.

Cela étant, à mes yeux du moins, comment conclurai-je ? Comme ceci :

Étant admis par moi : 1° que l'aristocratie est une chose surtout bonne; 2° que la démocratie est un fait moderne, qui n'est ni universel ni nécessaire, mais qui est et qui est assez général et avec lequel il faut compter; 3° qu'il y a bien des formes différentes d'aristocratie; — quelle serait la quantité d'aristocratie et quelle serait la qualité d'aristocratie dont la démocratie serait capable et susceptible ?

Car, remarquez : du moment que je reconnais et même assure que dans un peuple aristocratique ce qu'il y a de plus aristocrate, c'est la plèbe, sans quoi le peuple ne serait pas aristocratique un seul jour, je suis bien forcé de reconnaître qu'une

démocratie est capable d'aristocratie et partant peut s'en faire une par instinct patriotique, par volonté de puissance, ou simplement par volonté d'existence nationale.

On pourrait dire qu'il y a trois degrés : 1° le peuple démocrate et qui n'obéit qu'à l'idée et qu'au sentiment démocratique ; 2° le peuple que les circonstances historiques ont muni d'une aristocratie et qui la respecte et qui la soutient, et nous sommes à un degré plus haut que tout à l'heure ; 3° le peuple qui, libre et indépendant et faisant de lui ce qu'il veut, se donne à lui-même, en la tirant de lui-même, une aristocratie, par volonté de puissance et patriotisme ou par sagesse ; et nous sommes ici, à mon avis, au degré le plus haut.

Prenant donc pour type le peuple libre et indépendant et qui fait de lui ce qu'il veut, que lui dirai-je ? — Reprenant la classification : hérédité-différenciation-concurrence, qui est à peu près complète et qui est commode, je dirai :

Oui, il vous faut de l'hérédité, en ce sens qu'il vous faut des accumulations d'aptitudes, quelque part, et sous une forme ou sous une autre. Il est bien entendu, par conséquent, que cette hérédité peut très bien n'être pas une filiation. Le meilleur système héréditaire que je connaisse à travers

oute l'histoire, c'est l'Église catholique. Cette orporation avait trouvé le moyen de se donner ous les bénéfices de l'hérédité en en évitant tous es défauts. Elle se recrutait par adoption, comme es empereurs romains de la meilleure époque de Empire lui en avaient donné l'exemple ; et ainsi lle accumulait les aptitudes sans que jamais les ptitudes pussent disparaître par l'épuisement de a race. Elle était, elle est encore, la meilleure des ristocraties *et* des démocraties. Démocratie, elle est, en ce sens qu'elle puise partout, même au lus bas rang et pour l'élever peut-être au premier, élément qu'elle fait entrer en elle ; aristocratie, lle l'est parce que, à ses enfants d'adoption et 'est-à-dire à tous ses enfants, elle donne l'hérédité, 'est-à-dire une tradition, des idées traditionnelles, n honneur traditionnel et l'accumulation des ptitudes par l'éducation. C'est l'aristocratie la lus ouverte qui soit, et c'est le modèle même des ristocraties. C'est l'aristocratie démocratique par xcellence.

C'est ainsi que s'explique son rôle immense dans histoire. Il aurait été plus grand encore, je crois, elle, aristocratie démocratique, ne s'était mêlée ssez mal à propos à l'autre aristocratie, à l'aris- ocratie nobiliaire, à l'aristocratie par filiation, si ifférente, au contraire, de caractère et de pro-

cédés si parfaitement contraires ; si elle ne l'avait pas trop accueillie ; si elle ne lui avait pas réservé en sa maison les premiers rangs et les premières places, ce qui a fait que, elle, si parfaitement préservée par son institution des défauts de l'aristocratie nobiliaire, elle a été, comme gratuitement, prendre et mettre en elle quelques-uns de ces défauts et de ces tares, érigeant souvent comme princes de l'Église des nobles « fins de race » et des descendants épuisés de familles fortes. Cela lui faisait une décadence où, par son institution et par ses maximes et principes, elle n'avait aucune raison de tomber, et que justement ses principes, ses maximes et son institution tendaient de toutes leurs forces à conjurer.

Encore est-il qu'en soi, elle est le modèle même de l'aristocratie ouverte, de l'aristocratie démocratique. Il faudra qu'un peuple démocratique qui voudra rester fort, qui voudra rester un peuple constitué, trouve à son usage quelque chose d'analogue. Une démocratie doit se faire à elle-même son aristocratie, ou je crois qu'elle a grande chance de périr.

De même, il faut qu'elle établisse, qu'elle trouve un moyen d'établir en elle une différenciation à la fois souple et précise. Elle y est très propre, je suis là-dessus de l'avis de M. Bouglé ; elle y est très

propre, pourvu, comme j'ai dit, qu'elle le veuille. L'élection est un admirable moyen de différenciation, un admirable moyen de distribution des éléments vitaux d'un pays, un admirable moyen pour mettre chacun à la place pour laquelle il est fait et non à la place que lui désigne le hasard de la naissance. Seulement, pour cela, il faut que l'élection soit intelligente. Or les théoriciens démocrates eux-mêmes semblent douter qu'elle puisse l'être, puisqu'ils ne demandent pas ou puisqu'il y en a très peu qui demandent l'élection des magistrats par les justiciables, l'élection des préfets par les administrés, l'élection des officiers par le suffrage universel ou seulement par les soldats, etc. De sorte que les pays soi-disant démocratiques présentent cette anomalie burlesque d'une différenciation qui se fait par le pouvoir central pour l'administration, l'armée, la marine, la magistrature, l'enseignement, etc., et qui ne se fait par l'élection que pour les législateurs ; ce qui veut dire : le peuple n'est pas bon pour reconnaître qui est digne d'être magistrat, officier et préfet ; mais il est excellent pour reconnaître qui est digne d'être législateur ; — ou en d'autres termes : le peuple ne se connaît ni en criminalité, ni en administration, ni en choses militaires ; mais il est juriste. Et à quoi a-t-on démêlé que le peuple, jugé incompétent en toutes

choses, est compétent en législation, je n'ai point d'information sur ce point.

Toujours est-il que la différenciation par l'élection étant vive, rapide et simple, pourrait être une excellente chose si les électeurs étaient très informés, très intelligents et sans passion. Que seulement la démocratie se donne ces trois qualités, il y aura dans les pays où elle règne une différenciation très salutaire.

Enfin, si nous avons reconnu qu'une certaine quantité de concurrence vitale et une certaine quantité aussi de concurrence pour l'honneur, de lutte pour le prix de la vie est indispensable pour qu'un peuple ne débilite pas ses « forts » et ne brise pas son ossature ; il est très certain que la Démocratie, tout en atténuant ce qu'il y a de dur et de cruel dans la concurrence vitale telle qu'elle existe actuellement, ce qui est son grand désir et désir qui lui fait honneur, pourrait très bien conserver en son sein une concurrence vitale nécessaire et suffisante, tout simplement en n'étant point logique avec elle-même et en n'allant point jusqu'au collectivisme. Il en coûte de n'être point logique avec soi-même, puisque c'est sacrifier le but dernier que l'on poursuit et qui, parce qu'il est le dernier, est le plus cher, et puisque, par conséquent, s'arrêter à mi-chemin de son évolution logique semble

être un suicide. C'est pourtant ce qu'il faudra si la Démocratie, dans les pays où elle règne, veut, tout en se conservant elle-même, partiellement, je le reconnais, conserver aussi une patrie forte.

Le voudra-t-elle ? C'est précisément ce dont on a vu que je doute, mais encore il est possible. *Une concurrence vitale tempérée par l'altruisme* est nécessaire à une grande nation; à toute nation qui a et qui veut conserver rang de nation.

Tels sont les conseils donnés par un sceptique, mais non pas aucunement par un ennemi, à la Démocratie. La Démocratie sera-t elle capable de les suivre ou d'en suivre d'autres dans le même sens ? Ce n'est pas très probable, puisqu'il est bien sûr que les conseils de ce genre se ramènent et presque se réduisent à celui-ci : « lutte contre toi-même ». Il est assez rare que cette maxime soit suivie par un individu ; à plus forte raison, il n'y a pas de très grandes chances qu'elle le soit par une foule.

Cependant remarquez ce fait assez curieux que la démocratie américaine s'aristocratise et même un peu se monarchise sensiblement depuis un quart de siècle environ. Pourquoi ? Uniquement, ce me semble, parce que la volonté de puissance s'est développée en elle. Bonne évolution ? Mau-

vaise ? Bonne selon les uns, détestable selon les autres. Mais enfin elle existe. Cela me suffit pour dire que la Démocratie peut réserver des surprises.

Je crois bien, puisqu'il faut toujours dire toute sa pensée, je crois bien que chez les peuples d'Europe la Démocratie sera la forme que se donneront les peuples qui se renonceront et en auront assez de vivre, et qui se résigneront à être conquis par n'importe qui, trouvant indifférent d'être gouvernés par une aristocratie étrangère ou par une aristocratie tirée d'eux-mêmes ; oui, je crois que chez les peuples d'Europe la Démocratie ne sera pas autre chose qu'un signe d'abord d'affaiblissement national et qu'une cause ensuite de disparition nationale. Mais, encore une fois, la Démocratie est un fait absolument nouveau et inédit. Donc elle peut réserver des surprises. Être absolument nouveau est un grand avantage, du moins dans la discussion. Ce qui est ancien s'appuie sur le passé, qu'on peut toujours discuter ; ce qui est nouveau s'autorise de l'avenir, qu'il est impossible de convaincre d'être mauvais. La Démocratie est comme le Christ de Manzoni, qui « se souvient de l'avenir ». C'est un souvenir qu'on ne peut pas discuter. A un littérateur qui n'avait rien écrit et qui était sévère pour ses confrères quel-

qu'un dit : « C'est un immense avantage de n'avoir rien fait ; mais il ne faut pas en abuser. » La Démocratie n'a rien fait et s'autorise de tout ce qu'elle fera. C'est la seule autorité qu'elle ait ; peut-être en abuse-t-elle ; mais c'est bien une autorité, et qui embarrasse plus qu'une autre le contradicteur.

C'est pourquoi je ne la contredis point davantage et très sincèrement lui souhaite bonne fortune.

25 mars 1906.

JEAN-JACQUES ROUSSEAU SCOLAIRE

J'ai lu avec intérêt l'introduction que M. Georges Bauvalon, professeur de philosophie au lycée de Caen, a mise en tête de son édition du *Contrat social*.

Cette édition est une édition scolaire, destinée aux élèves de philosophie, destinée à donner aux jeunes générations des idées saines sur Jean-Jacques Rousseau et sur ses doctrines politiques. C'est donc là que j'avais chance de trouver la pensée officielle sur les théories de Jean-Jacques et le manuel politique officiel de l'heure présente.

J'ai été très satisfait. L'introduction de M. Bau-

valon est très claire, très précise, très bien ordonnée, d'une très belle suite, très modérée et tranquille dans le ton, comme il convient à un ouvrage scolaire ; et c'est un programme autorisé et magistral du jacobinisme le plus pur.

L'auteur de cette introduction s'est demandé, comme tout le monde, comment on peut concilier ou expliquer les textes du *Contrat social* qui expriment un libéralisme assez net et qui le respirent et les textes — un peu plus nombreux — du *Contrat social* qui établissent tout simplement le despotisme absolu de l'État, le despotisme absolu de la majorité des votants. Et, d'une part, il a trouvé une explication et une conciliation qui laissent au despotisme toute latitude et lui confèrent toute légitimité et dont les libéraux devront, s'il leur plaît, se contenter ; — et d'autre part, il met définitivement au magasin des vieilleries ce qu'il peut y avoir, même dans Rousseau, de libéralisme ; et il savoure le despotisme rousseauiste avec volupté et il le recommande comme la formule de l'avenir avec allégresse.

La conciliation entre le libéralisme intermittent de Rousseau et son despotisme fondamental, la voici, selon M. Bauvalon ; elle est bien simple :

« L'obéissance — c'est du Rousseau — l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté. » La

liberté, c'est l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite. C'est absolument vrai de l'individu, n'est-ce pas ? La liberté n'est pas dans le caprice et dans la fantaisie suivie en aveugle. Cette liberté-là est celle d'un fou. La liberté vraie consiste à ne recevoir sa loi de personne, à se faire sa loi à soi-même et ensuite à obéir à la loi que l'on s'est faite, et uniquement à la loi que l'on s'est faite. Vous m'accordez cela, n'est-ce pas ?

— Certes !

— Eh bien, il en va de même — oh ! comme c'est simple ! — d'un individu et d'une société. La liberté pour une nation consistera à obéir à la volonté de la majorité, mais seulement à la volonté de la majorité, et à lui obéir servilement, mais à n'obéir qu'à cela. La loi que l'on s'est faite, lui obéir, c'est la liberté.

— Mais ce que la majorité a commandé, ce n'est pas *moi* qui *me* le suis commandé et par conséquent je n'obéis pas à la loi que je *me* suis faite, et donc je ne suis pas libre.

— Pardon ! Sur cette loi d'aujourd'hui vous n'êtes pas d'accord avec la majorité, sans doute ; mais vous avez toujours voulu et vous voulez encore *que la majorité fasse loi*. Eh bien, la majorité en faisant une loi contraire à votre volonté exécute encore votre volonté générale qui est que la majo-

rité fasse loi. Donc, tout en contrariant votre volonté particulière, elle réalise votre volonté générale. Donc cette loi, dont vous ne voulez pas, est encore fondamentalement une loi que vous voulez. Donc vous n'obéissez qu'à une loi que vous avez faite vous-même. Donc vous êtes libre ! Ce qu'il fallait démontrer. — Le libéralisme, tout le libéralisme est sauf ; il est intact, comme il est intangible, et il se porte le mieux du monde.

Une supposition, tirée du *Contrat social*, du reste. Parce que vous avez juré de croire en Dieu et parce que, après avoir juré de croire en Dieu, vous montrez par vos actes que vous n'y croyez pas du tout, je vous « punis de mort ». Évidemment vous n'avez pas voté votre décapitation ; vous n'avez jamais voulu être tué. Non, peut-être, vous ne l'avez pas voulu particulièrement ; mais vous l'avez voulu généralement ; c'est absolument incontestable. Vous avez voulu que la majorité fît la loi ; cette majorité a fait une loi qui vous tue ; donc, en principe, vous avez voulu être tué. Et en vous tuant, remarquez, je vous obéis ; j'accomplis votre volonté. Distinguez la volonté et le désir. En vous tuant je vais peut-être contre votre désir ; mais j'exécute votre volonté. En dernière analyse et en logique rigoureuse, vous êtes tué parce que vous

voulez. Votre supplice est donc un acte où
omphe votre volonté même.

Voilà la conciliation supérieure, ou profonde,
mme on voudra, du libéralisme et du despotisme
Rousseau. M. Bauvalon ne croit pas que le libé-
isme puisse demander davantage ou autre chose.
libéralisme a pleine satisfaction, puisqu'il a
isfaction intégrale, puisqu'il subsiste *tout entier*
ns sa défaite même, dans l'écrasement qu'on fait
lui. Voilà le libéralisme de Rousseau et celui de
Bauvalon.

Vous demandez-vous, cela posé, ce que devient
Déclaration des Droits de l'homme et ce qu'elle
ent faire dans l'histoire? Il y a réponse.

D'abord, il ne faut pas attacher une bien grande
portance à la *Déclaration des Droits de l'homme*
aux *Déclarations des Droits de l'homme*. Souve-
rs, imitations, singeries et, du reste, traduction
peu près vrai des *Déclarations* américaines. Et
is, il faut savoir lire.

Ces déclarations sont conformes à l'esprit de
ousseau, et les contradictions apparentes qu'on
ut y relever sont les mêmes que l'on peut relever
ns le *Contrat social* et *doivent être résolues par la
ême méthode*. Rousseau reconnait (obscurément)
droits de l'homme; et puis, après les avoir
connus, ou tout en les reconnaissant, il les sou-

met à la Volonté nationale, il les sacrifie à la Volonté nationale et, tout compte fait, il les supprim net. Lisez donc de la même façon les *Déclaration des Droits de l'homme* et vous verrez très bie qu'elles font exactement la même chose.

Elles énumèrent et elles proclament tous le droits de l'homme. Voilà qui est bien. Et puis elle inscrivent un petit article qui proclame la souve raineté absolue de la nation. *Déclaration* de 178 article 3 : « Le principe de toute souverainet réside essentiellement dans la nation. Nul corps nul individu, ne peut exercer d'autorité qui n'e émane expressément » ; *Déclaration* de 1793, arti cles 25 et 26 : « La souveraineté est une, indiv sible, inaliénable et imprescriptible ; elle appar tient à la nation ; aucune section du peuple r aucun individu ne peut s'en attribuer l'exercice.

Qu'en dites-vous ? Tous les droits de l'homme n sont-ils pas anéantis par ces formules-là ?

M. Bauvalon ne se demande pas si ces deux fo mules ne se bornent point à viser *les hommes*, sa viser *les droits*. Il ne se demande pas si elles veulent pas dire simplement qu'aucun homme n'e chef à moins qu'il ne soit nommé à cet effet par peuple (et c'est précisément ce que dit l'article de 1789, que M. Bauvalon invoque, mais ne ci pas ; et c'est ce que disent moins expressémer

ais c'est ce que disent encore, les articles 25 et
6 de 1793).

M. Bauvalon ne se demande pas si ces articles
e sont pas tout simplement des articles antimo-
archiques et antiaristocratiques, visant Louis XVI
la noblesse, mais ne songeant point du tout à
crifier les droits de l'homme à la souveraineté
bsolue du nombre.

Il ne remarque pas que l'article 3 de 1789 vient
mmédiatement après l'article 2, ainsi conçu : « LE
UT DE TOUTE ASSOCIATION POLITIQUE EST LA CON-
ERVATION DES DROITS NATURELS ET IMPRESCRIP-
BLES DE L'HOMME, *lesquels sont la liberté, la pro-
riété, la sûreté et la résistance à l'oppression.* »

Il ne remarque pas que la Déclaration de 93, en
on article premier, comme la Déclaration de 1789
n son article 3, déclare que : « Le gouvernement
st institué pour garantir à l'homme la jouissance
e ses droits naturels et imprescriptibles. »

Il ne remarque pas que dans son *Préambule*, qui
st sans doute la Déclaration de la Déclaration, et
ù il faut chercher l'esprit même et l'essence de la
éclaration, la Déclaration de 1793 dit : « Le
euple français, convaincu que l'oubli et le mépris
es droits naturels de l'homme sont les seules
auses des malheurs du monde, a résolu d'exposer
ans une déclaration solennelle ces droits sacrés et

inaliénables *afin que tous les citoyens, pouvant com parer sans cesse les actes du gouvernement avec l but de toute institution sociale, ne se laissent jamai opprimer et avilir par la tyrannie ; afin que le peu ple ait toujours devant les yeux les bases de sa li berté et de son bonheur, le magistrat la règle de se devoirs, le législateur l'objet de sa mission* » ; et que par ce langage catégorique, la Déclaration soume aux Droits de l'homme le Peuple, les magistrats le gouvernement *et le législateur*, et proclame nettement qu'une loi contraire aux Droits de l'homme n'a pas le caractère d'une loi.

M. Bauvalon ne se demande pas tout cela. I lui suffit que les Déclarations contiennent un arti- cle où il est question de la Souveraineté du peuple pour qu'il soit persuadé que par cet article chacune des Déclarations biffe, efface, supprime et annihile tous les autres. L'article 3 de la Déclaration de 178 et l'article 25 de la Déclaration de 1793 sont pour M. Bauvalon ce qu'était pour les ultra-royalistes de 1829 l'article 14 de la Charte. Il y a une Charte qui contient une vingtaine d'articles ; mais elle contient l'article 14 qui supprime tous les autres et il n'y a à tenir compte que de celui-ci. Je n'exagère point du tout et voici les propres paroles de M. Bauvalon : « La *Déclaration* votée en août 1789, bien loin d'être, comme le soutient M. Faguet, en

contradiction avec les doctrines de Rousseau, en est au contraire en grande partie l'application ; car le principe de la souveraineté du peuple y est proclamé *sans réserve* dans l'article 3 et *dès lors la déclaration des droits individuels prend le caractère d'une déclaration toute morale* ; la volonté générale s'enchaîne en quelque sorte elle-même en rendant plus solennelle l'affirmation des droits individuels ; *mais elle reste maîtresse de modifier et la loi, qui n'est que l'application de ses principes, et ces principes eux-mêmes.* » — A la bonne heure !

Les conclusions de M. Bauvalon sont, comme bien vous pensez, purement et simplement despotistes. Il raille de haut et cruellement ce « libéralisme » suranné des Benjamin Constant et des Royer-Collard, dont l'impuissance est démontrée : « *A mesure que se découvre mieux l'impuissance du libéralisme, hérité des doctrinaires et des anciens économistes, à résoudre les problèmes sociaux et même à assurer la vie du corps politique...* » C'est la faillite du libéralisme. On a remarqué, comme on sait, que ni la Grande-Bretagne ni les États-Unis ne peuvent plus même exister et que la vie s'est retirée de ces corps politiques, tandis que la France...

En conséquence, il faut en revenir décidément à la pure doctrine de Rousseau, c'est-à-dire « à la

liberté comme chez les anciens » en repoussant nettement « la liberté à la moderne ». La « liberté comme chez les anciens », c'est le pouvoir absolu de l'État et non seulement le mépris, mais l'ignorance même de toute liberté individuelle. Voilà la « vraie liberté » et voilà l'idéal.

C'est, du moins, d'après M. Bauvalon, celui de « quiconque se croit animé de l'esprit démocratique ».

C'est la doctrine officielle, classique, scolaire et à l'usage des classes, en 1904. Il était utile de la relever et de la signaler au public pour marquer la date et constater l'étiage.

25 mars 1904.

LES DEUX FRANCES

M. Paul Seippel, professeur à l'École polytechnique fédérale de Zurich, vient de publier une étude mi-partie d'histoire et mi-partie de « psychologie-des-peuples », sur la France. M. Seippel a conçu le grand dessein d'expliquer, en ses origines et en son développement, la mentalité française, l'état permanent d'esprit des divers partis intellectuels qui se partagent et qui divisent notre pays.

Pour lui, et c'est sa première vue générale, il y a deux Frances : la France rouge et la France noire, la France de la Révolution et la France de l'ancien régime, la France du *Contrat social* et la France du *Syllabus*, la France romaine et la France du Grand-Orient, la France Bournisien et la France Homais.

C'est en tête de son livre, pour en marquer tout d'abord la couleur générale, ou à la fin de son livre pour le résumer, que M. Seippel aurait dû placer cette agréable demi-page : « *Ils étaient là, en face l'un de l'autre, le ventre en avant, la figure bouffie, l'air renfrogné, après tant de désaccord, se rencontrant enfin dans la même faiblesse humaine, et ils ne bougeaient pas plus que le cadavre à côté d'eux qui avait l'air de dormir.* » — « Je ne sais pas pourquoi cette scène grotesque et tragique me revient souvent à la pensée et prend à mes yeux la portée d'un symbole. La femme qui est étendue là, ce n'est plus Mme Bovary morte, c'est la France malade. Fût-elle plus malade encore, fût-elle à l'agonie, Homais et Bournisien, hypnotisés par leur idée fixe, n'en continueraient pas moins à son chevet la querelle sans fin... »

Il y a donc deux Frances. Seulement elles se ressemblent tellement, elles ont toutes les deux tellement le même état d'esprit que c'*est la même*, recto et verso, pile et face, camée et intaille, et qu'en définitive *il n'y en a qu'une.*

Voilà la thèse complète de M. Seippel.

Il pourrait formuler sa pensée, par articles, de la manière suivante :

I. Il y a deux Frances. C'est ce qui empêche « l'unité morale ».

II. Mais la France *A* ressemble absolument à la France *B*, et réciproquement. Elles pensent et raisonnent littéralement de la même façon.

III. Et la façon de raisonner de la France *A* confirme la France *B* dans sa manière de raisonner, et réciproquement.

IV. Donc, précisément parce qu'il y a deux Frances, il n'y en a qu'une.

V. Et plus il y en a deux, plus il n'y en a qu'une seule.

VI. Et l'unité morale en France est absolue.

Et ce sont ces propositions paradoxales en apparence que le livre de M. Seippel démontre assez congrûment.

Son livre est la mise en lumière du mot que je répète depuis vingt ans sans me lasser de le trouver excellent, ridicule dont je prie qu'on m'excuse : « Le libéralisme n'est pas français. »

M. Seippel me reproche amicalement d'avoir ajouté une fois : « De fait, je n'ai jamais rencontré un Français qui fût libéral », et je lui accorderai qu'ici la boutade commence. Mettons qu'il fallait dire : « Je n'ai jamais rencontré un Français que je fusse sûr qui fût libéral, pas même moi. »

Mais enfin que le libéralisme ne soit pas français, c'est une chose qui est aussi certaine pour M. Seippel que pour moi-même.

Il considère la nation française comme ayant été pétrie et moulée tout entière par Rome ; et il ne veut pas dire par la Rome pontificale précisément. Il veut dire que l'Empire romain — qu'il appelle tout à fait à tort « le Bas-Empire » ; car c'est bien de l'Empire des Césars et des Antonins qu'il parle le plus souvent — que l'Empire romain, donc, a donné son esprit *d'une part* à la Gaule, *d'autre part* à l'Église chrétienne ; puis, que l'Église romaine, successeur des Césars et gardant leur esprit, a continué d'inspirer et de modeler la France à travers tout le moyen âge et au delà ; et enfin que toute la France a désormais la mentalité romaine, attribuable aussi bien aux Césars des premiers siècles qu'aux légistes de la monarchie française ; qu'aux docteurs catholiques romains, etc.

Et cette mentalité romaine, c'est la passion de l'unité morale intellectuelle et matérielle : une foi, une loi, un roi ; c'est la passion de la réglementation minutieuse ; c'est la passion de la centralisation ; c'est l'horreur du *sens propre*, c'est l'horreur de la croyance individuelle, de la pensée individuelle, et de l'action individuelle, c'est l'horreur de la liberté ; c'est, pour parler encore plus précisément, l'horreur de la *personne* humaine. Être une personne est une hérésie religieuse ou une hérésie sociale. Être quelqu'un

est un crime. Je ne suis pas fâché d'avoir trouvé cette dernière formule-là ; elle est la vraie.

Or M Seippel trouve tous ces traits aussi bien dans la « France noire » que dans la « France rouge ».

Pour ce qui est de la France noire, — à la condition de ne tenir compte ni de beaucoup d'hérésiarques français, ni des jansénistes, ni des gallicans, ni des catholiques libéraux, depuis le vénérable Grégoire jusqu'à Lamennais et Montalembert, — il prouve assez facilement, avec saint Thomas d'Aquin (encore il faudrait voir), avec les jésuites, avec Bossuet, avec Bonald, avec de Maistre, avec Pie IX et le *Syllabus*, que la France noire est autoritaire, et je n'ai pas besoin de dire qu'il s'en donne à cœur joie.

C'est son droit, et je ne lui ferai là-dessus aucun reproche.

La réserve même que j'ai faite est un hommage à la vérité et un désir de rappeler toujours au lecteur la vérité *complète* ; mais je reconnais qu'après tous les catholiques de « sens propre », que j'ai rappelés, ont été tous vaincus et que, par conséquent, ils n'ont jamais été la majorité. Or dans un livre de généralités, de généralités précises, mais de généralités encore, on a le droit, à peu près, de s'attacher au plan général et de ne pas tenir compte des accidents de terrain.

Pour ce qui est de la « France rouge », il faut le confesser, M. Seippel s'en donne à cœur joie tout autant, ou de peu il s'en faut.

A tout seigneur, tout honneur : il attaque vigoureusement l'odieux Calvin et ne le ménage point du tout. Il ne procède point comme ce protestant, notre contemporain, qui, trois siècles et demi après Calvin, vient nous dire que les torts ont été bien partagés entre Calvin et Servet et qui pleure sur ce pauvre Calvin si méchamment forcé par Servet de mettre Servet à mort.

Non, M. Seippel, sans aller jusqu'aux rudesses de Calvin lui-même, qui traitait familièrement de « ces canailles » les théologiens qui n'étaient pas tout à fait de son avis sur la présence réelle, condamne sans réserve le Robespierre de Genève et ne lui montre aucune amitié.

Mais il fait remarquer que Calvin, s'il vous plaît, *est un Français* et que, tout compte fait, Calvin, c'est la France apportant à Genève la mentalité française, c'est-à-dire la mentalité romaine. Voilà le coup droit, et il n'y a pas à dire : on ne peut pas contester à M. Seippel que Calvin ne fût Français et même Picard et qu'il ne s'appelât Cauvin.

A ce propos, M. Seippel caractérise très bien, à mon avis, la Réforme ; non pas la réforme de Calvin, qui n'est qu'un catholicisme devenu

enragé, mais la Réforme de Luther, qui a fini par s'infiltrer dans tout le protestantisme et par donner son caractère intime, sauf nuances, au protestantisme tout entier : « La Réforme tend à constituer l'individualité morale ; elle n'affranchit l'homme de la loi extérieure formulée par l'autorité que pour le soumettre à une loi intérieure, plus absolue (?), dictée par la conscience. Elle lui fait accepter *librement une loi austère...* » [Ce qui suit est plus contestable.]

Voilà qui est bien, mais pourquoi — je le sais très bien le pourquoi : c'est parce que l'antithèse et le contraste symétrique s'imposent aux hommes de lettres et leur donnent la plupart de leurs idées — pourquoi M. Seippel oppose-t-il la Renaissance à la Réforme comme l'anarchie à la loi, comme l'individualisme effréné à la règle individuelle, il est vrai, mais austère et rigoureuse, etc. ? « La Renaissance est essentiellement anarchique. Elle fait sortir l'individu du troupeau ; elle le dresse debout dans sa force égoïste, développant librement toutes ses facultés, donnant cours à tous ses instincts, asservissant les faibles à son bon plaisir... »

En un mot, la Renaissance est essentiellement et éminemment nietzschéenne. Je sais bien : ce sont les idées de Burckhardt ; ce sont les idées de

M. Philippe Monnier ; dans le *Quattrocento* ; ce sont (un peu) les idées de M. Ferdinand Brunetière ; et, je le reconnais, ce sont des idées qui s'appliquent assez bien à la Renaissance italienne. Mais elles sont bien contestables pour ce qui est de la Renaissance en France, et c'est de la France qu'il s'agit.

La Renaissance française n'a nullement été anarchique. D'abord la Renaissance en général et la Renaissance en soi n'est pas aussi anarchique qu'on veut souvent le croire ; car, enfin, elle est un retour de l'antiquité à toute l'antiquité ; or l'antiquité n'est pas anarchique tout entière ; elle l'est infiniment peu ; et il y a toutes sortes de choses dans l'antiquité : il y a de l'esprit autoritaire et même il y en a énormément ; il y a de l'esprit de liberté individuelle en faible dose, et il y a de l'esprit d'anarchie, un peu. Et donc, comme l'antiquité ne fait pas bloc et comme il y cinq ou six antiquités, il y a eu cinq ou six renaissances très différentes, et la Renaissance ne fait pas bloc, et le mot « Renaissance », au point de vue des idées générales, a beaucoup de significations et par conséquent ne signifie rien.

A tout prendre et à serrer de près ce qu'on prend, la Renaissance n'a qu'un sens général ; ce sens est celui-ci : « il y a autre chose que le Chris-

tianisme ». Fort bien : d'où il suit que, par rapport au Christianisme, la Renaissance est anarchique, ce qui explique qu'elle peut paraître l'anarchie même aux yeux d'un chrétien très fervent ; mais pour être anarchique relativement au Christianisme, ce n'est pas une raison pour que la Renaissance, en quelque pays qu'on examine son travail et son influence, ait été et soit anarchique. Certains « hommes de Renaissance » l'ont été, et voilà tout ce que l'on peut dire.

Et particulièrement en France la Renaissance n'a eu presque aucunement le caractère anarchique. Songez à ses plus illustres représentants : Marot, Rabelais, Ronsard et Montaigne. Ils ne sont pas anarchiques le moins du monde. Ne me rebattez pas les oreilles avec le « *Fais ce que veux* », de Rabelais. Il a dit cela ; seulement il a dit un certain nombre d'autres choses. La Renaissance française est, comme toutes les autres, de quoi je donnais la raison tout à l'heure, très diverse, très multiforme, ne fait pas corps de doctrine ; mais elle est en ses lignes générales essentiellement conservatrice et assez nettement autoritaire.

Pourquoi ? D'abord c'est un fait, et il me semble qu'il n'y a qu'à lire. Ensuite il y a une raison : c'est que la Renaissance française est essentiellement latine et n'est presque aucunement grecque,

ce que, à d'autres égards, j'ai pu regretter. Elle est, elle aussi, « à mentalité romaine » et, de ce fait, elle est, ce que j'ai toujours soutenu, dans la grande tradition française, dans la tradition française médiane, dans l'axe de la tradition française.

Loin donc de présenter la Renaissance, surtout quand on fait un livre sur la France, comme une interruption de la « mentalité romaine » ou une excursion en dehors de la mentalité romaine, il faudrait plutôt la faire rentrer dans la « mentalité romaine » et la donner comme un des signes et comme une des manifestations de cette mentalité-là.

Si j'avais fait le livre de M. Seippel, de quoi, du reste, je me reconnais incapable, j'aurais dit : « On retrouve encore cet esprit de Rome dans les plus libres esprits, d'ailleurs, de la Renaissance française, tant il est impossible aux Français qui se croient le plus émancipés et qui, du reste, le sont singulièrement, de n'être pas romains jusqu'aux moelles. »

Et cette critique que je fais d'une page de M. Seippel est dans le sens général de tout son livre, et je porte du bois à la forêt ; mais il faut rectifier les gens, même pour leur donner raison.

Quand il en arrive au XVIII[e] siècle français — et j'aurais voulu qu'il n'allât pas si vite et qu'il étu-

diât un peu les libertins du XVIIe siècle ; et cette Renaissance anarchique (celle-ci le fut) des « impies » de 1610 à 1640 ; et les indépendants et irréguliers de la seconde moitié du siècle ; pour montrer ce qu'ils ont eu de vraiment antiautoritaire et antirégulier, ou pour montrer le contraire ; mais enfin pour nous en donner ou son impression ou son avis — lors, donc, que M. Seippel en arrive au XVIIIe siècle, il a peu de peine à montrer, après tant d'autres, et particulièrement après M. Ducros et son étude sur l'Encyclopédie, dont il profite, que les philosophes du XVIIIe siècle furent les plus autoritaires et les plus « étatistes » des hommes et qu'ils ont « fondé une Église » et qu'ils voudraient cette Église « soutenue, imposée, protégée contre l'hérésie par le bras séculier » et que « le parti philosophique forme une sorte de congrégation laïque qui lance l'excommunication majeure contre les mécréants ».

Il remarque très finement, très justement aussi, que « nous retrouvons chez eux la même déformation psychologique que chez Calvin » et que même « ils sont repris par la tradition romaine plus complètement que Calvin ; car il n'y a pas chez eux le principe [pas même le *principe* et la tendance vague] d'affranchissement de l'individualisme moral ».

S'ils ont en main un principe d'affranchissement intellectuel, à savoir la méthode expérimentale, ils ne s'en servent pas « jusqu'au bout » et même s'en servent peu. « Ils restent plus qu'à demi scolastiques dans leur structure mentale », et si « la Raison a changé les axiomes reçus, elle a gardé sa dialectique *a priori* ».

Ce qui revient à dire que si l'orientation a changé, la méthode est restée la même. Or la méthode, c'est la tournure d'esprit. On ne saurait mieux observer, ni mieux penser ; et cette page est une des meilleures de l'ouvrage.

Inutile de suivre M. Seippel dans son analyse de l'esprit religieux de Rousseau. On sait assez que Rousseau est précisément comme le lieu de jonction de l'esprit calviniste et de l'esprit jacobin. Rousseau, pour résumer M. Seippel, est la transition entre « le bûcher de Servet » et le « couperet de la guillotine », ou plutôt il est l'*équation* du couperet de la guillotine et du bûcher de Michel Servet. Ce *Contral social* c'est l'*auto-da-fe* des *Droits de l'homme.*

M. Seippel montre ensuite assez bien la Révolution française, *ancien régime poussé au pire*, despotisme d'un parti qui n'est pas même la majorité, formée de deux idées seulement : la souveraineté nationale et l'égalité ; repoussant d'une

art tout ce qui est liberté individuelle, d'autre art tout ce qui est organisation de la liberté indiiduelle, c'est-à-dire toute association, disant (déjà ar la voix de Mirabeau) qu'il faut maintenir l'unité iorale de la nation et à cause de cela repousser oute association, parce que « les sociétés particuières placées dans la société générale rompent *unité de ses principes* et l'équilibre de ses forces » ; i parfaitement persuadée, du reste, que pouvoir piritual et pouvoir civil se confondent et doivent tre confondus et qu'elle est elle-même le pouvoir piritual, qu'elle s'érige tout de suite en concile ; isant : « Nous pourrions si nous voulions changer a religion » ; disant : « la religion appartenant à ous, il faut par cela seul que les ministres soient la solde de l'État » ; voulant enfin, comme plus ard Napoléon, que les prêtres soient des foncionnaires du ministre des cultes et des « officiers e morale et d'instruction » ; aussi persuadée en omme que le gouvernement doit penser et croire our toute la nation qu'en pourrait être convaincu t qu'en était convaincu un empereur de Constaninople.

On m'interrompra ou l'on interrompra M. Seipel : « Il y a pourtant la *Déclaration des Droits de l'homme*, qui est un acte, ou au moins un geste de a Révolution française. »

Il est vrai ; mais il faut bien se convaincre : d'abord que la Révolution est loin de « faire bloc », comme l'a assuré M. Clemenceau, et qu'elle s'est assez souvent contredite ; ensuite que la *Déclaration des Droits de l'homme* a été comme une distraction de la Révolution française qui, un jour, s'est amusée, inconsciemment du reste et sans aucune ironie, comme il arrive, à dire exactement tout le contraire de ce qu'elle pensait, d'où il suit que maintenant la *Déclaration* semble une ironie et une mystification et avoir été rédigée par Rivarol ; et enfin, ce qui avait déjà été dit, mais ce qu'il est utile de répéter, que la *Déclaration des Droits de l'homme* est une matière d'*importation.*

C'est une chose d'invention anglo-saxonne. C'est la copie, à peine démarquée, de certaines Déclarations des États d'Amérique.

Les Constituants eux-mêmes ne l'ont pas dissimulé. L'évêque de Bordeaux parlait ainsi au sein de la grande Assemblée : « Cette noble idée, *conçue dans un autre hémisphère*, devait de préférence *se transplanter* chez nous. Nous avons concouru aux événements qui ont rendu à l'Amérique septentrionale sa liberté ; *elle nous montre* sur quels principes nous devons appuyer la conservation de la nôtre ; et c'est le Nouveau Monde, où nous

vions autrefois apporté des fers, *qui nous pprend* aujourd'hui à nous garantir du malheur 'en porter nous-mêmes. »

L'idée des droits de l'homme n'est pas née chez ous, elle n'y pouvait pas naître ; ce n'est pas une lée française. Montesquieu à la vérité est franais ; mais il y a lieu de croire que Montesquieu st une distraction de la race française, comme la *éclaration des Droits* est une distraction de la évolution française. Une heure d'oubli. Hélas ! ne plaisante tout à fait.

Poursuivant son œuvre et sa thèse, M. Seippel éfinit assez bien le jacobinisme. Le jacobinisme, e cherchez pas très loin. C'est Grégoire VII. C'est n catholicisme, dépouillé de christianisme, il est rai, ce qui est arrivé quelquefois au catholicisme plus authentique : mais c'est un « catholicisme aboré par des cerveaux d'énergumènes, tombé des mains ensanglantées, un catholicisme ourtant, resté identique à lui-même par sa préention de détenir la vérité immuable, par son nbition de réduire le genre humain à l'obéissance our le régénérer, par son dogmatisme rigide, ar son mépris de toute conscience individuelle, par la rigueur avec laquelle il persécute l'héésie. »

N'est-elle pas charmante cette définition de la

souveraineté par Saint-Just ? Où est le souverain, s'il vous plaît ? Est-ce le roi ? Non. Est-ce le peuple tout entier ? *Non plus !* Le souverain, c'est les détenteurs de la vérité morale ; « le souverain se compose de tous les cœurs portés à la vertu. » Connaissez-vous parole plus sacerdotale que celle-ci ? Il y a un groupe de purs, un groupe de saints ; d'autre part, il y a la foule des impurs. Ceux-là doivent commander souverainement ; les autres doivent obéir.

De semblables théories doit sortir tout le *congréganisme anticlérical* à la manière de M. Combes, toute cette doctrine qui supprime les couvents, certes, mais qui fait de l'État un grand couvent, confisquant les enfants à leurs familles pour les élever, parqués et cloîtrés, selon les idées du gouvernement. Connaissez-vous l'histoire du petit Mortara ? L'histoire du petit Mortara fit un bruit immense du temps du second Empire. C'était un petit juif, qui avait été plus ou moins illégalement dérobé à sa famille par le gouvernement pontifical pour être élevé catholiquement. Des « nouvelles converties » de Louis XIV aux pupilles de l'État de Le Peletier Saint-Fargeau et aux lycéens rêvés par M. Combes et M. Lintilhac, toute l'histoire de France est pleine de petits Mortaras. Ecoutez Le Peletier : « Dans notre

système, la totalité de l'enfant nous appartient, la matière ne sort *jamais* du moule... Tout ce qui doit composer la République doit être jeté dans le moule républicain. » Écoutez Barère : « Les principes qui doivent diriger les parents, c'est que les enfants appartiennent à la famille générale, à la République, avant d'appartenir aux familles particulières. *Sans ce principe il n'y a pas d'éducation nationale.* »

Enfin, arrivant à la période contemporaine, M. Seippel n'a eu que le choix entre toutes les déclarations de la « libre pensée », toutes plus destructives de la liberté de pensée les unes que les autres. Il ne s'est attaché à recueillir que les perles.

Tel le *Catéchisme du libre penseur*, de M. Edgard Monteil, préfet de la République française :

« Qu'est-ce que Dieu ?

— Dieu est une expression.

— Quelle est la valeur de cette expression ?

— La valeur exacte du mot Nature.

— Que faut-il entendre par le mot *Science* ?

— La somme des connaissances positives amassées par les hommes.

— Devons-nous admettre ce que nous révèle la science ?

— Oui ; car ce que les hommes savants obser-

vent et découvrent est mathématiquement prouvé, et notre raison ne saurait refuser d'y croire.

— Les hommes savants n'ont donc pas découvert Dieu ?

— Non, et tous sont d'accord pour nier son existence.

— Qu'est-ce que l'âme ?

— Rien.

— La pensée est-elle matérielle ?

— Oui.

— Peut-on le prouver !

— Oui.

— Pourquoi Jésus parle-t-il par paraboles ?

— Parce que cette manière de s'exprimer, habituelle aux Hébreux, lui permet d'abuser plus aisément le peuple.

— Abuse-t-il sciemment le peuple ?

— Peut-être. »

Telles encore les réflexions sur la « *tolérance* », de M. Gustave Téry : « Ce mot de « tolérance » ne recouvre-t-il pas les mêmes mensonges et les mêmes sophismes que celui de « libéralisme ? » Si l'on m'accorde que la religion est une des plus cruelles maladies mentales (est-il besoin de le démontrer ?) je distingue (et cette distinction n'a rien de subtil) entre le mal et le malade. Me priez-vous de tolérer le mal ? Alors tolérons pareille-

ment la tuberculose, le choléra et la peste. S'agit-il de tolérer le malade ? C'est trop peu nous demander. Nous bornons-nous à tolérer le fou, le tuberculenx ou le pestiféré ? Non. Permettez-nous de le soigner et, s'il se peut, de guérir ce malheureux. Recommandez-nous de le traiter avec ménagement et de lui témoigner toute la pitié fraternelle que doit nous inspirer sa misère. Mais si vous me parlez de tolérance, je ne comprends plus. Me faites-vous l'injure de supposer que, pour être plus sûr de supprimer la maladie, je serais capable d'égorger le malade ? Si l'on considère la maladie, votre tolérance pèche par excès ; si l'on considère le malade, elle pèche par défaut. Dans les deux cas, c'est une imposture et une lâcheté. »

Tel l'axiome du même M. Téry sur la liberté, tout à fait inspiré du *Contrat social* et tout à fait digne d'y être inséré : « Le vrai moyen de garantir la liberté, c'est de remettre à l'État l'autorité : car en la tournant contre nous, c'est contre lui qu'il la tournerait. » Voyez-vous l'État m'interdisant d'imprimer ma pensée et s'apercevant qu'il est atteint, qu'il est lésé, qu'il est volé, qu'il est blessé, qu'il s'opprime ? Il est possible qu'il soit atteint, lésé, volé, blessé et opprimé. Il est possible ; mais je doute qu'il s'en aperçoive.

La description et l'analyse de la mentalité du libre penseur français continuent...

Conclusion : les Français n'ont aucune idée de la liberté et sont des « Romains » purs et simples ou des « Romains retournés », ce qui est exactement la même chose et n'est qu'à peine une différence d'habillement. Habillez-les de rouge, habillez-les de noir, ils tourneront toujours le dos à la liberté et ne sauront jamais être qu'oppresseurs avec délices ou opprimés avec malice, libéraux jamais. France noire ou France rouge, France de l'avenir ou France du passé, c'est toujours France césarienne, et il n'y a rien en France qui ressemble plus au passé que l'avenir.

M. Seippel soutient cela avec assez de suite et, du reste, avec savoir, avec éloquence et avec esprit. Seulement, malgré un grand désir et même un grand esprit d'impartialité, M. Seippel n'en est pas moins protestant, il n'en est pas moins antiromain, et, par suite, tout en étant antijacobin très ferme, il est *surtout* anticlérical. De sorte que tout en affirmant qu'il y a deux Frances qui se valent, et c'est à savoir qui ne valent rien ni l'une ni l'autre, encore est-il qu'il se fâche un peu plus contre la France noire que contre la France rouge ; et il n'y a qu'une différence de degré dans

le mépris, mais il y a une différence. Le livre, à cause de cela, manque un peu d'équilibre, ou plutôt l'équilibre parfait que l'auteur a voulu y mettre est soutenu souvent et quelquefois se rompt brusquement. M. Seippel semble partagé entre la conviction qu'il y a deux Frances qui n'en font qu'une et une certaine prévention particulièrement forte, nonobstant, contre l'une des deux. D'où il suit que le plus souvent le livre est un livre contre toute la France, et que de temps en temps il est un livre contre une fraction seulement du peuple français.

C'est ainsi que M. Seippel répète par deux ou trois fois qu'au XVIe siècle « l'élite spirituelle de la nation française avait embrassé la Réforme ». En pays protestant cela est tellement un dogme que c'en est une banalité, et tellement une banalité que c'en est un dogme. Personne ne doute de cela. Cela va de soi. Cela n'a pas besoin d'être prouvé. — C'est un pur enfantillage. C'est une affirmation en l'air. C'est tout aussi vrai que son contraire. Je rirais au nez d'un homme qui m'affirmerait qu'au XVIe siècle l'élite intellectuelle de la nation était catholique. Inversement, je ne ris pas au nez de celui qui me déclare gravement que l'élite était protestante, non ; mais je ne saurais, en conscience, dissimuler que j'en ai envie.

C'est ainsi encore que M. Seippel, tout en apportant des ménagements de fort bon goût dans cette question jadis brûlante, dit avec la même tranquillité, tant c'est évident, que « l'élite » du parti dreyfusiste « fit l'admiration du monde civilisé » et « a évité [épargné] à ce pays la honte d'un désastre moral irréparable » — et que les antidreyfusistes étaient tous, soit des imbéciles de naissance, soit des hommes momentanément frappés de stupidité : « Donc : la foule anonyme des simples en esprit pour lesquels l'existence du Syndicat de la trahison fut un article de foi ; puis, faisant cause commune avec eux, un certain nombre d'hommes cultivés et d'entière bonne foi, *rendus momentanément incapables de faire usage de leur sens critique, par suite d'une singulière altération collective de la faculté raisonnante.* » — Et puis après ? Et puis après, rien. Voilà le parti antidreyfusiste tout entier. N'est-ce pas l'évidence même ? C'est bien simple ! J'oserai dire que ce simplisme n'est pas très éloigné de ressembler à de la simplicité. Il y a un peu de provincialisme là-dedans.

C'est ainsi encore que les préventions de M. Seippel contre le parti dit « nationaliste » lui font dire avec la même placidité des choses qui n'ont pas l'ombre de fondement, et où il n'entre aucune information, et dont ne voudrait pas —

j'exagère peut-être — la *Gazette de Porentruy* : « Cet accès de mauvaise humeur prolongée rend la France ombrageuse et méfiante. Son protectionnisme s'étend même au domaine des idées. *Les jeunes gens étrangers ne semblent plus reçus qu'à regret dans ses écoles...* »

Où a-t-il vu cela ? Je sors d'une réunion de professeurs de la Sorbonne et j'entends encore le rapport d'un doyen où il est constaté que le nombre des étudiants étrangers n'a cessé d'augmenter depuis dix ans et qu'il continue cette année et d'une façon triomphante. Si les informations de M. Seippel sont exactes et les chiffres du doyen aussi, il faut conclure que les étudiants étrangers sont reçus à regret ici, mais que cela les excite à y venir. Hourra pour l'obstination, invincible à toute vexation, des étudiants étrangers !

Il y a donc quelques étroitesses et quelques enfances, qui ne vont pas sans lui faire du tort, dans le livre de M. Seippel. Il y a des traces, trop nombreuses, du travers national. M. Seippel a dit assez de mal des travers de notre pays pour qu'il souffre qu'on lui rappelle un peu ceux du sien. Ayons cette charité, peu chrétienne, à la vérité, mais assez pratique, de nous montrer un peu, les uns aux autres, sans aigreur, mais sans trop de déguisement, nos ridicules.

Mais à côté de ces taches, légères après tout, et aussi presque inévitables, à moins qu'on ne soit extrêmement averti, et qui, du reste, ne nuiront pas au succès du livre aux lieux où il fut écrit, il y a dans ce volume beaucoup de souci de la vérité, une assez grande sûreté de coup d'œil, et d'excellentes leçons, où, si la bienveillance y a peu de part, il n'en est pas moins que nous pouvons puiser beaucoup, énormément, ce que je n'ai pas besoin de dire que je souhaite avec passion. Ce livre fait infiniment d'honneur, tout compte fait, à celui qui l'a pensé.

Et maintenant, décidément, n'y aurait-il pas une troisième France, vraiment distincte des deux qui n'en font qu'une seule ? Je le crois ; M. Seippel aussi ; mais je ne le crois pas de la même façon. M. Seippel dit dans son introduction : « Les deux Frances sont-elles toute la France ? Certainement non. Il en reste une troisième à laquelle nous voulons réserver la première place, parce que c'est la France que nous aimons, celle à laquelle nous devons beaucoup dans le passé et qui a encore de beaux exemples à nous donner : la France du clair bon sens, de la droiture intellectuelle et morale ; l'héritière de tout ce qu'il y a de meilleur, de plus sain, de plus généreux dans le génie de ce

peuple si richement doué. Cette France-là a été à travers les siècles et demeure encore l'un des plus ardents foyers de la civilisation européenne... Sa littérature... Son art... L'aménité de ses manières... Cette France-là, dont on ne parle pas assez, sans doute parce que ses sœurs tapageuses ne font que trop parler d'elles, cette France exquise est pourtant la vraie France. Son cœur est chaud. Son esprit est fait de clarté et de juste mesure. Ceux qui ne l'aimeraient point seraient doublement à plaindre : ils auraient l'esprit béotien et l'âme ingrate. Dieu nous garde de la méconnaître comme elle se méconnaît elle-même ! Car la France a été prise depuis tantôt un quart de siècle [depuis toujours ; c'est encore un travers national] d'une sorte de fureur de dénigrement à l'endroit d'elle-même. Il faut se garder de la croire sur parole, et l'on devrait sans cesse se rappeler ce mot si juste : « Quand un Français dit du mal de lui-même, ne le croyez pas : il se vante. »

Merci, Monsieur, vous êtes très aimable et vous écrivez très bien ; mais cette troisième France, quoique d'une certaine importance, est assez restreinte et n'est pas véritablement la troisième France, étrangère à la « noire » et à la « rouge », qui doit attirer notre attention et être l'objet de notre sollicitude.

Cette « troisième France » de M. Seippel, c'est la France intellectuelle, artistique, scientifique et mondaine. Or si elle est très importante au point de vue de la civilisation générale, évidemment, d'une part elle est très petite comme nombre; d'autre part elle est *en partie* cosmopolite et ne s'occupe pas beaucoup ni du présent ni de l'avenir de ce pays : d'autre part elle est, *pour une autre partie*, moitié engagée dans la France noire, moitié engagée dans la France rouge. Elle ne constitue donc pas, au point de vue politique et je dirai au point de vue historique, une troisième France dont il y ait lieu de s'occuper spécialement.

Mais, élimination faite, pour la clarté de notre exposition, pour cela seulement bien entendu, de la troisième France de M. Seippel, il existe, entre la France noire et la France rouge, qui l'une et l'autre sont des minorités, une « troisième France », qui est immense, qui se compose de vingt ou vingt-cinq millions de personnes, hommes et femmes, et qui a un caractère très particulier, non pas très facile à définir, mais fort intéressant pour l'historien.

C'est la France de la petite bourgeoisie et du peuple agricole (étant mis à part le peuple des villes qui appartient presque tout entier à la

France rouge). Cette « troisième France », petit bourgeois des villes, petit bourgeois des campagnes, demi-paysan, paysan, ne fut jusqu'à présent ni rouge ni noire. Elle fut grise. Travailleuse acharnée, économe et même épargneuse, de sens droit et d'esprit clair, mais très borné, extrêmement prudente et un peu timorée, elle n'a pas d'idées générales ; elle n'aime que l'ordre et la propriété et ne méprise que les fainéants Si on a réussi à l'indisposer légèrement quelquefois contre le clergé — non pas contre la religion — c'est en lui persuadant que les clercs sont des paresseux. Elle aime un gouvernement fort;et avec raison, car selon le mot que je voudrais qui fût immortel, de Benjamin Constant, dans sa sphère légitime le gouvernement ne saurait avoir trop de force, hors de sa sphère il ne doit en avoir aucune. Elle aime l'ordre avec frénésie, et c'est pour cela qu'elle a quelque tendance à permettre au gouvernement de « sortir de sa sphère », croyant que cela lui donne de la force, quand au contraire cela lui en ôte.

Elle est *presque* indifférente aux questions politiques et aux querelles des partis avancés et ne va pas plus loin en cette affaire qu'à ceci : méfiance des « rouges » parce qu'ils sont socialistes ou ont tendance à le devenir ; froideur à l'égard des

« noirs » parce qu'ils sont rattachés à un chef qui n'est pas français ; mais du reste extrêmement facile à ramener au respect du prêtre, dès que le prêtre est « sans façon » et dès qu'il est actif et laborieusement charitable.

Cette « troisième France », cette France neutre, par son nombre c'est la France elle-même. Elle a été presque toujours gouvernée par des minorités, et c'est-à-dire soit par la France rouge, soit par la France noire, soit par un tiers parti qui avait profité de certaines circonstances favorables et qui gouvernait au jour le jour.

Cette troisième France, qui est la France, a beaucoup à faire encore pour prendre conscience d'elle-même, pour sortir de son apathie et pour se gouverner elle-même selon ses secrets et vagues désirs.

Quoique étant, un peu, d'un autre tempérament qu'elle, je ne lui demanderai précisément que de prendre conscience des tendances vagues qui sont en elle ; car, si elles ne sont pas très généreuses et nobles, tant s'en faut qu'elles soient mauvaises ; et de sortir de son apathie pour imposer réellement sa volonté réelle.

C'est sur cette France que nous travaillons tous, les rouges, les noirs et les Seippel, c'est-à-dire les ni-rouges ni-noirs, c'est-à-dire les libéraux;

:ar, tout compte fait, M. Seippel est surtout un ibéral.

Je suis de ceux qui voudraient persuader à cette 'rance-là, d'abord, comme j'ai dit, de savoir un peu plus distinctement ce qu'elle veut et de vouoir plus énergiquement ce qu'elle veut ; ensuite le croire, toute force étant accordée à l'État pour e qui est de défense extérieure et d'ordre intérieur, ju'il n'y a que la liberté, que toute la liberté, de pensée, d'action, de parole, d'écriture, d'associaion, d'enseignement, de propagande, qui rende iabitable un pays moderne.

Des noirs, des rouges et des libéraux, qui raměiera à soi la plus grande partie de cette troisième 'rance ? On me connaît assez pour savoir que je rois, étant donné que cette France est élevée par les instituteurs français, que c'est à la rouge qu'en léfinitive la bille tombera. Mais qui peut savoir ? 'récisément l'instituteur français est si absurde ju'il est parfaitement possible qu'avant peu il soit ussi antipathique que le curé l'a été naguère. On n'assure que cela commence. Ce n'est pas du tout mpossible.

En tout cas, il faut toujours faire comme si le nal qu'on croit inévitable pouvait être évité. La assitude la plus séduisante, je le reconnais, mais a plus absurde, c'est la lassitude d'avoir raison.

M. Seippel ne me paraît devoir connaître jamais cette lassitude-là. Moi non plus. Je lui adresse mes félicitations. J'attends les siennes. Sur ce point au moins, comme, du reste, sur beaucoup d'autres, nous sommes d'accord.

25 novembre 1905.

LA FRANCE ET GUILLAUME II

M. Victor Bérard est un esprit très distingué, rès curieux, très meublé et nourri, rempli de faits, empli aussi d'imagination et doué d'une singuière vivacité et promptitude à la pensée générale. C'est M. Bérard qui a écrit ce bel ouvrage en deux olumes : *les Phéniciens et l'Odyssée*, si séduisant, i précieux, si entrainant et qui était d'une érudiion à la fois fondée et aventureuse.

M. Victor Bérard doit être du Midi. Il est plein le fougue ; il est plein d'esprit, il est sensé et de emps en temps il est moins sensé ; il est charmant t inquiétant. Tout compte fait, il est bien quelqu'un.

Il vient de faire, avec un certain nombre d'aricles qui avaient paru dans la *Revue de Paris*, un

volume de diplomatie et de politique générale intitulé : *La France et Guillaume II.*

La majeure partie de ce volume est un éloge continu de la politique de M. Delcassé, de cette politique qui consistait à attirer à la France, par des concessions et largesses plus ou moins grandes, plus ou moins graves, autant d'alliés que possible, sûrs ou peu sûrs, et à isoler ainsi l'Allemagne.

Cette politique, qui est certainement en son fond la vraie politique de la France, mais qui est bonne ou mauvaise et périlleuse, selon le plus ou moins de prudence, d'adresse et d'intelligence avec quoi on la fait, semble avoir été abandonnée ; mais il se peut qu'elle soit reprise un jour ou l'autre et qu'elle nous amène, selon le génie de celui qui la pratiquera, soit à nous faire très forts en face de l'Allemagne, soit à nous dépouiller de beaucoup d'avantages au profit de faux amis en nous laissant un peu plus faibles que devant, en face d'une Allemagne irritée.

En général, je suis plutôt pour la politique qui consiste simplement à être fort ; fort par le patriotisme ; fort par la concorde intérieure et l'élimination de tout ce qui irrite les différentes parties de la nation les unes contre les autres ; fort par une administration économique et serrée, éliminant tout favoritisme et tout gaspillage ; fort par une

armée considérable et disciplinée à qui l'on ne demande rien que de faire passionnément son métier et qui soit toujours prête. Et j'estime que, dans ces conditions : 1° on n'aurait pas besoin d'alliés ; 2° les alliés viendraient tout seuls.

Mais, du reste, je n'ai rien à dire contre la politique générale de M. Victor Bérard. Elle vaudra ce que vaudront ceux qui se chargeront de la faire.

Pour entrer dans le détail, — et c'est par le détail et les menus faits significatifs et caractéristiques que vaut infiniment le travail de M. Bérard, — je relève, de-ci et de-là, des choses que l'on sait peu et qu'il faut savoir gré à M. Bérard de nous faire connaître.

Opinion d'un consul de France en Angleterre et opinion d'un Anglais sur le travail français en choses de luxe. Le consul français :

« Comme notre agriculture, notre industrie doit ses plus fructueuses affaires à nos femmes, à l'art de nos ouvrières. Vêtement, lingerie, chapeaux... Le temps n'est plus où Taine remarquait le peu de temps et de soins que l'Anglaise accordait à sa parure. Nos grands couturiers ont des succursales à Londres. Les catalogues en anglais du *Bon Marché* circulent dans tout le Royaume-Uni. C'est à l'incomparable ouvrière française que va et qu'ira de plus en plus la dîme des bénéfices anglais dans

le monde ; les pays anglo-saxons deviennent nos meilleurs clients pour le vêtement féminin. Plus l'Angleterre s'enrichit et plus elle recourt au travail de nos femmes, parce que les siennes grandissent en nonchalance et snobisme. Alors que la vaillante et industrieuse Française est presque toujours la collaboratrice de son mari dans les affaires et souvent l'âme de la maison, l'Anglaise n'est jamais qu'un poids mort ou un conseiller fâcheux. — « Si nous avions vos femmes, me disait un Anglais très versé dans notre commerce, nous serions en affaires le premier peuple du monde. » Et il ajoutait, sans même sourire : « Nous le sommes malgré tout, parce que vos femmes ont leurs maris. Rien ne paralyse autant l'expansion de vos affaires que ce mari de votre petite bourgeoise, paresseux par vanité, rapace par ignorance, féroce par sottise... »

Ceci est d'un Anglais. Ni M. Bérard ni moi ne sommes responsables.

Très bonne observation encore, malgré telle réserve que je pourrai faire à son propos, sur la discordance persistante qui règne en France entre l'instruction publique et le but de toute instruction :

« Les efforts heureux de notre enseignement primaire et de notre enseignement supérieur trans-

forment, ont transformé déjà, dans notre armée du travail, la masse des *soldats* et les cadres du grand *état-major*. Reste l'enseignement secondaire qui devrait fournir au travail national ses *officiers intermédiaires* et qui malheureusement ne les fournit pas encore. Faute de ces officiers, toute l'organisation périclite. Le contact n'existe pas entre l'état-major et les troupes. Entre le peuple qui travaille et l'élite qui travaille encore plus, l'enseignement secondaire forme la bourgeoisie à contre-pied du rôle qu'elle devrait tenir... Au cours de l'enquête de notre parlement sur cet enseignement secondaire, chaque fois qu'un témoin interrogé essayait de parler chiffres et intérêts matériels, il fallait, dans cette réunion d'avocats, entendre les cris de la majorité : « Et la culture désintéressée, Monsieur, qu'est-ce que vous en faites ? » La culture désintéressée! J'ai toujours essayé de comprendre cette étrange alliance de mots... Je n'ai vu cultiver la vigne que pour avoir des raisins et les parterres que pour avoir des fleurs... Je dois reconnaître une fâcheuse vérité, c'est que notre enseignement secondaire et la bourgeoisie qu'il prétend cultiver, se désintéressent, en effet, de notre travail national, et que toute la nation en souffre grandement. Les effets directs en sont désastreux et les effets indirects pires encore :

en bien des rencontres, rien ne contribue autant que cette instruction déplorable à doter les Françaises de ces maris dont mon Anglais nous parlait tout à l'heure. »

Ai-je besoin de dire que je reconnais qu'il y a beaucoup de vérité, et beaucoup trop, dans cette page satirique de M. Bérard ? C'est toujours le mot si vrai de Dionys Ordinaire, alors professeur d'enseignement secondaire et s'écriant :

> Expliquer les Métels, les Pauls et les Fabrices
> A d'honnêtes garçons qui vendront des épices !

...et qui, *à cause de cela*, les vendront mal.

Seulement, il faut s'entendre. *Il n'y a pas*, en raison il ne doit pas y avoir, d'*enseignement secondaire*. Il n'y a qu'un enseignement primaire et un enseignement supérieur.

L'enseignement primaire est à deux degrés : l'enseignement primaire proprement dit enseigne à lire, à écrire, à compter ; il forme les *soldats* de l'armée du travail dont parle M. Bérard ; — l'enseignement primaire supérieur apprend de l'histoire, des mathématiques, de la géométrie, de la mécanique, etc., et il forme les officiers intermédiaires (contremaîtres, chefs d'ateliers, commerçants intelligents) dont parle M. Bérard ; c'est lui qui les forme.

L'enseignement supérieur (École polytechnique, École normale, École centrale, Facultés, Muséum) forme les officiers supérieurs. Bien.

Et l'enseignement *dit* secondaire ? L'enseignement dit secondaire est un enseignement déjà supérieur ; il fait partie de l'enseignement supérieur, en tant qu'il y prépare et *qu'il ne doit former que ceux qui s'y destinent* et qui sont de taille à y parvenir. C'est un enseignement supérieur de premier degré et de première instance. Dès lors, à titre d'enseignement supérieur *et seulement à ce titre*, il doit exister. Il faut n'y admettre exclusivement que ceux qui doivent recevoir l'enseignement supérieur : le faire très restreint et très *select*. C'est le *P. C. N.* de tout l'enseignement supérieur, ce ne doit être rien de moins, rien de plus.

Dès lors l'objection relative à la fameuse « culture dés-intéressée » tombe net. L'enseignement donné dans cet enseignement supérieur préparatoire (ce devrait être son nom) n'est nullement désintéressé. Il cultive la treille pour avoir des raisins ; il est tout à fait rationnel et tout à fait *intéressé*.

Même quand il est littéraire ? Même quand il est littéraire. S'il s'agit de former un futur avocat ou un futur homme de lettres, n'oublions pas que la production littéraire est une partie très importante

du travail national. Et même encore s'il s'agit de former un futur polytechnicien ; car c'est une chose reconnue par les maîtres « scientifiques » que les meilleurs « scientifiques » sont ceux qui ont été débrouillés d'abord par la culture littéraire.

Voilà ce que c'est que l'enseignement secondaire, très mal nommé du reste.

— Mais il faudrait, à ce compte, que, numériquement, il fût énormément réduit !

— C'est ce que j'ai accordé et c'est même ce que je demande !

Je reprocherai à M. Bérard quelques contradictions que je ne relèverais nullement, certes, si elles n'étaient révélatrices de quelques incertitudes de pensée. Il ne sait guère, ce me semble, ce qu'il faut augurer du peuple allemand, puisqu'il le peint tantôt comme pénétré du plus complet servilisme et tantôt comme capable de révoltes énormes et destructrices de l'Empire.

Page 179 : « On ne saurait assez compter sur la discipline foncière qui fait de tout Allemand un soldat de l'Empereur. Croire que du Rhin à la Vistule, il se trouve aujourd'hui ou il se trouvera demain un seul opposant aux décisions de Guillaume II (j'entends un opposant véritable, capable de passer à l'acte), serait une illusion dangereuse.

Quoi que décide l'Empereur, l'Allemagne admire et ratifie. »

Page 273 : « Ce n'est pas au dehors seulement que la politique bismarkienne sent fléchir son ouvrage : il semble qu'en Allemagne aussi la faillite de l'absolutisme prussien soit possible. Il y a six mois [écrit en 1906], M. Bebel prononçait au Reichstag cette grave parole qu'après tout l'unité de l'Allemagne ni la grandeur de l'Empire allemand n'est liée à la dynastie des Hohenzollern. Nous savons aussi bien que M. de Bulow qu'une hirondelle ne fait pas le printemps. Mais depuis six mois combien d'autres hirondelles semblent présager le renouveau d'une Allemagne que nos pères ont connue, moins idolâtre de la force, moins courtisane des puissants ; irrespectueuse et rétive aux caprices de ses maîtres, sympathique aux idées et aux souffrances d'autrui ! La presse la plus bourgeoise... reprend un langage que depuis trente ans elle semblait avoir oublié. Des mots, des mots sans doute ; mais on sait le penchant qu'eut toujours l'Allemagne à l'imitation du voisin et la brusque contagion de nos journées révolutionnaires sur ce peuple assoupi dans le culte du passé... »

Voyons ! moi qui ne demande qu'à m'instruire, me voilà bien renseigné ! Est-ce la page 179 que

je dois croire ou la page 273 ? Je pense bien que c'est la 179 qui a raison, et il me semble bien que les dernières élections allemandes l'estampillent magistralement et donnent un cruel démenti à la 273 ; mais enfin, surtout, je voudrais être renseigné précisément, et je le suis trop de deux façons un peu divergentes.

Je ne puis me tenir aussi de faire quelque chicane à M. Bérard sur l'emploi de *clichés* oratoires et déclamatoires que je m'étonne qu'un homme si informé et si averti que M. Bérard accueille, comme par une sorte de nonchalance. M. Bérard nous dit tranquillement que « tôt ou tard, par le jeu des lois et des forces naturelles, une Allemagne démocratique remplacera le despotisme d'aujourd'hui ». Non ! mais vraiment qu'en sait-il, et quel est ce jeu des lois et des forces naturelles ? Pourquoi est-il si certain que la démocratie attend tous les peuples ? Et même à accepter ceci comme une loi, pourquoi une démocratie allemande, contrairement à ce que sont d'ordinaire les démocraties, serait-elle antidespotique et libérale ! Cliché, le « jeu des lois et des forces ». Un homme sérieux ne s'en sert plus.

Un autre cliché trop cher à M. Bérard est celui de la « force du droit ». Si M. Bérard, avec raison du reste, ne sait pas ce que c'est que « culture

désintéressée ». moi, je ne sais pas du tout ce que c'est que la force du droit. Le droit est le droit, la force est la force : mais le droit n'a aucune force et la force n'a aucun droit : et la force du droit, c'est quand le droit est servi par quelqu'un qui est plus fort que son adversaire ; mais ce quelqu'un ce n'est pas de son droit qu'il est fort.

Mais M. Bérard est fasciné par ce vieux cliché de la force du droit. Il dira : « Au cours des six années qui viennent de finir, le monde a plus changé, je crois, que durant les vingt-cinq dernières années du XIXe siècle (?). Mais, au fond de tous ces changements, il est un phénomène identique : alors que *l'humanité tout entière* se met en marche vers une justice plus équitable (*sic*), vers une paix fondée sur le droit, vers un bonheur démocratique, le seul Guillaume II croit son destin lié à la défense des vieilles choses... »

Voyez-vous bien depuis six ans *l'humanité tout entière*, depuis le Transvaal jusqu'aux États-Unis, et depuis les États-Unis jusqu'à la Turquie et au Japon, en marche vers une justice plus équitable ou une équité plus juste ; et vers une paix fondée sur le droit ? Moi, je suis comme le dindon, je vois bien quelque chose, mais je ne distingue pas très bien.

Et, considérant que, de cette justice plus équi-

table et de cette paix fondée sur le droit, la France est le représentant et l'apôtre, M. Bérard dira sans broncher : « M. de Bulow rappelait au Reichstag le mot de Bismarck : « Les fruits ne mûrissent « jamais si vite que lorsqu'on tient une lampe « auprès d'eux. » Nos lampes dressées à l'Occident font dans l'Europe centrale mûrir des fruits que nous n'avons pas cultivés, que nous ne cultiverons pas (leur maturité trop hâtive pourrait nous mettre en de cruels embarras), et foisonner de jeunes pousses qui risquent d'étouffer le vieil arbre bismarckien. »

Est-ce que cela ne vous paraît pas écrit, non en 1906, mais en 1848 ? La France représentant le droit, la justice, la liberté, et par l'éclat de ces astres invincibles pulvérisant la barbarie germanique, n'est-ce point, sinon un peu ridicule, du moins un peu suranné ? Voyez-vous l'Allemagne fascinée par les lumières que dégagent M. Lafferre, M. Allard, M. d'Estournelles de Constant et M. Combes ?

Sachons le dire courageusement et patriotiquement ; car le patriotisme consiste d'abord à dire la vérité à son pays : l'Allemagne voit dans la France, pour ce qui est du passé, un peuple qui, avec les grands mots de liberté et de fraternité dans la bouche, l'a opprimée, foulée, meurtrie, pillée et

rançonnée pendant quinze ans ; pour le présent, un peuple qui, avec les mêmes mots sur ses enseignes, organise une démocratie despotique, oppressive, tracassière et ruineuse qui n'est peut-être à imiter par personne. Voilà ce que l'Allemagne peut voir dans la France, et voilà, d'après ses journaux et ses livres, on peut s'en assurer, ce qu'elle y voit.

Quant à une Allemagne éblouie par M. Lafferre, M. Allard, M. d'Estournelles et M. Combes, comme elle le fut par la *Déclaration des droits de l'homme*, si M. Bérard ne compte que sur cela !

Il ne compte pas seulement sur cela, disons-le très vite. Il ne cesse de nous recommander d'être pratiques et d'être prêts et, à tout événement, de tenir notre poudre sèche. Il n'est ni un pacifiste, ni un cosmopolite, ni un imbécile. Seulement, comme par nonchalance, comme par concession à certains états d'esprit, comme par entraînement de vieilles habitudes (serait-il très vieux ? je l'ignore), il laisse entrer dans de très bons écrits, très informés et très scientifiques et très réalistes, des niaiseries de réunions publiques et de « Café du Commerce », qui étonnent le lecteur sérieux et qu'on admire qui ne l'étonnent pas lui-même.

Son livre reste malgré tout très nourri, très instructif, très agréable aussi à lire et révélateur

d'un esprit solide autant que curieux. S'il fait sourire deux ou trois fois, presque toujours il fait penser, et, ce me semble, penser juste.

25 juillet 1907.

LES TROIS ANTI

I

M. Anatole Leroy-Beaulieu vient de faire un très bon et presque un très beau livre sur l'état d'esprit politique en France et sur les différents partis qui divisent le pays. Le livre est intitulé *les Doctrines de haine* et il se divise très naturellement en trois sections : l'antisémitisme, l'anticalvinisme, l'anticatholicisme ; car la nouvelle classification des partis est bien celle-là, ou à très peu près, et s'il n'est pas tout à fait vrai que tous les partis sont des partis religieux, il l'est presque absolument que les religions ne sont plus que des partis politiques.

M. Anatole Leroy-Beaulieu n'a donc eu qu'à considérer les trois religions qui se partagent iné-

galement la France et les trois partis qu'elles constituent et les trois partis qu'elles ont créés contre elles par les haines qu'elles ont inspirées. Je le suivrai attentivement dans cette étude, où il s'est montré opiniâtrément impartial, et je dirai presque, modéré avec véhémence dans la modération et acharné dans la douceur.

L'anticléricalisme forme la partie la plus considérable, sans qu'il y ait déséquilibre, de cet important ouvrage. M. Leroy-Beaulieu y démontre patiemment cette vérité que j'ai si souvent criée de tout mon courage, qu'il n'y a pas de péril catholique en France, depuis un siècle, et que ceux qui battent la campagne contre ce prétendu péril, s'échauffent contre une tyrannie morte depuis trois générations.

Il n'y a, du reste, rien de plus naturel, et il est continuel dans l'histoire qu'on persiste à enfoncer des portes ouvertes et à donner l'assaut à des forteresses rasées. D'abord c'est plus commode, et la paresse combative, qui est une des vertus les plus répandues, s'en accommode.

Ensuite la tradition, l'hérédité, l'éducation, tout ce qui constitue le phénomène des « morts qui parlent » interviennent ici. Il est tout naturel qu'un fils, un peu dénué d'initiative intellectuelle, élevé par un homme de 1800, répète avec convic-

tion en 1848 les idées que son père lui a suggérées en 1820, et que le fils de l'homme de 1848, peu doué du don de penser par lui-même, répète en 1900 les aphorismes qui ont flotté autour de son berceau. Et c'est ainsi, de proche en proche, qu'un électeur de 1902 vote avec ardeur et indignation contre Torquemada, Escobar et Gilles de Rais, dont il a peut-être peu à souffrir, mais dont il souffre moralement plus que vous ne sauriez croire.

Il n'y a rien là que de très humain. Ne voyez-vous pas que l'Europe entière raisonne ainsi ? Elle déteste la France, unanimement, ou à très peu près. Et pourquoi diable ? Pourquoi détester un peuple dont, certes, on n'a rien à craindre, qui est descendu au quatrième rang et qui pèse dans les plateaux de la politique internationale un peu plus que le Portugal ? Mais, s'il vous plaît, ce n'est pas la France de 1902 que l'Europe déteste, c'est celle de 1802 ; ce n'est pas la France de M. Loubet que l'Europe déteste, c'est celle de Napoléon Ier ; ce n'est pas la France de Fachoda, c'est celle de Wagram.

Mais pourquoi haïr dans le passé au lieu de haïr ce qui est haïssable ou redoutable dans le présent ? Parce qu'il est difficile de se rendre compte du présent et très facile de se rappeler le passé ; parce qu'il est difficile d'être intelligent et extrê-

mement aisé d'avoir de la mémoire. Rappelez-vous, si vous avez seulement soixante ans, ce que vous pensiez en 1866 ? Vous pensiez, comme les neuf dixièmes des Français, que Sadowa était une victoire française, parce « qu'il fallait abaisser la maison d'Autriche ». Vous aviez en 1866 une idée héréditaire, une idée de deux siècles et demi, une idée de Richelieu. Richelieu était un grand homme. Seulement si Richelieu avait vécu deux cent quatre-vingt un ans, et s'il avait eu en 1866 ses idées de 1520, il eût été un idiot. L'état d'âme d'un anticatholique est celui de Richelieu en 1866.

Il y a, je crois, une autre idée, ou plutôt un autre sentiment, populaire celui-là et non bourgeois, au fond de l'anticatholicisme. Cette idée ou ce sentiment, c'est le port de la soutane qui l'entretient. Je m'explique. La passion de l'homme du peuple c'est l'égalité, de quoi l'on n'a pas à rendre raison ; c'est un sentiment très naturel. Ce sentiment se traduit chez l'homme du peuple en haine contre tout ce qui est au-dessus de lui par la fortune ou l'éducation. Bien. Mais il ne distingue pas à première vue ce qui est au-dessus de lui par l'éducation ni même par la fortune. Avec l'uniformité moderne du costume, il ne sait pas si cet homme de mise très simple qui passe est un millionnaire ou est un homme de haute culture. Il

déteste l'homme qui passe en voiture de maître. Là il n'y a pas à se tromper. Mais l'homme en jaquette ou en veston qui passe à pied, en tramway ou en fiacre, sait-il s'il n'est pas un ouvrier, un petit employé, un petit fonctionnaire, en somme un homme comme lui, pauvre comme lui, ou à peu près, mal élevé, parlant bassement, pensant bassement, ayant les mêmes préjugés, les mêmes plaisirs, les mêmes mœurs, les mêmes habitudes, les mêmes animosités que lui ? Il n'en sait rien. Donc, ou il n'a pas de haine, ou sa haine est vague, sans objet précis. Le prêtre, lui, ou l'officier, a un costume qui le désigne. Avec lui « il n'y a pas d'erreur » ; on est sûr, quand on le voit passer, que l'on n'a pas affaire à un homme du peuple, que l'on a affaire à un homme qui, très probablement, a des habitudes distinguées, qui ne jure pas, sinon rarement, qui a de l'éducation, une certaine noblesse de sentiments, de la politesse, un sentiment assez vif de l'honneur, surtout le sentiment de l'honneur corporatif, enfin à un homme classé et à un homme de classe, bref, à un aristocrate C'est cela qui ne peut pas se souffrir. Et c'est cela qui est désigné, marqué, jeté aux yeux par un signe distinctif, par un uniforme, par un costume spécial, ce qui est *déjà* une manière d'affecter qu'on est d'une classe distincte et qu'on n'est pas tout

le monde. Il est impossible que la passion égalitaire, que la haine démocratique, disséminée vaguement sur tout ce qui est supposé n'être pas foule, ne se localise pas, ne se ramasse pas avec précision et netteté, à cause de l'uniforme, sur l'officier et sur le prêtre catholique. Le prêtre catholique insulte à la sainte égalité par sa soutane, quelque rapiécée qu'elle puisse être.

Souvenirs des temps où la puissance ecclésiastique était non seulement un péril, mais une tyrannie et une exploitation très véritable du peuple et une cause d'affaiblissement pour la nation ; — passion de l'égalité froissée par l'évidence d'un signe distinctif qui désigne à la foule ceux qui ont l'effronterie de n'en pas être : voilà deux éléments importants de l'anticatholicisme.

Et n'y aurait-il pas, dira quelqu'un, dans l'anticléricalisme un simple antiploutocratisme et la haine de ceux qui n'ont pas assez contre ceux qui ont trop ? La haine du catholicisme, c'est tout simplement la haine de la *mainmorte* et la haine des gros traitements ecclésiastiques. — M. Leroy-Beaulieu a examiné cette question patiemment, attentivement, et il a réduit, là aussi, l'anticatholicisme à une doctrine de haine rétrospective, s'exerçant, dans le présent, sur ce qui fut dans le passé, et qui, dans le présent, n'est plus du tout.

Les richesses énormes du clergé? S'il s'agit du clergé séculier, c'est une plaisanterie absurde. Le clergé séculier français est le moins renté de toute l'Europe. Il n'y a même pas à examiner cela un instant.

S'il s'agit du clergé régulier, nous sommes en présence du fameux « milliard des congrégations ». Ce milliard, dont on a tant parlé, se réduit à 150 millions tout simplement, et même il se réduit à zéro. L'administration a joué avec les chiffres et les a grossis pour établir ce milliard, d'une façon que M. Leroy-Beaulieu analyse et expose avec la dernière précision.

D'abord on a fait entrer en ligne de compte, à côté des biens dont les congrégations sont propriétaires, ceux qu'elles occupent à titre de *locataires*, ce qui est assez bouffon. Par ce procédé étrange, la propriété des congrégations a été majorée de *moitié*. « Sur le milliard qui leur est attribué, *plus de la moitié*, plus de 500 millions, est obtenu par ce procédé dont vous pouvez apprécier la loyauté. » Ci : 500 millions à déduire.

De plus, chacun de ces biens, tant ceux qui sont possédés que ceux qui sont loués, a été majoré comme valeur. Ici précision arithmétique impossible. Ne supposons qu'une majoration d'un quart.

Ci : 125 millions à déduire. Mettons 100. Reste 400 millions.

Ce n'est pas tout ; on a, intentionnellement sans doute, négligé au total les hypothèques légales qui pèsent sur ces biens ainsi évalués. Ces hypothèques, d'après l'enquête officielle elle-même, montent à 200 millions. Ci : 200 millions à déduire. Reste 200 millions.

Vous vous croyez au bout ? Vous n'y êtes aucunement. Figurez-vous que dans ces « biens du clergé », dans cette « fortune de la congrégation », dans ce « trésor clérical » on a fait entrer, pour l'effet final, une foule de propriétés *qui n'appartiennent pas au clergé catholique.* Beaucoup de ces biens ne sont ni possédés, ni même *occupés* par les congrégations. Beaucoup appartiennent à des associations qui n'ont rien de congréganiste ; beaucoup même sont entre les mains de *non catholiques* : on y trouve des *écoles, des temples, des refuges protestants, jusqu'à des synagogues.* Des temples et des synagogues considérés comme trésor catholique, voilà le comble. « Dans le seul département des Alpes-Maritimes, dit M. Leroy-Beaulieu, j'ai relevé près de trois millions de biens appartenant à des sociétés non catholiques. » Le « milliard » fond à vue d'œil. Il est maintenant à 150 ou 160 millions. C'est tout juste s'il n'est pas témé-

raire de fixer approximativement les biens du clergé en France à cette somme.

Voilà le milliard. L'administration a fait son calcul d'une façon toute napoléonienne. Quand on fit le recensement de Paris, vers 1806, je crois, le calcul rendit 850.000 habitants environ. « Vous mettrez un million, dit l'empereur. La population de la capitale de la France ne doit pas être inférieure à un million. » De même, il aura été enjoint à l'administration des finances de trouver un milliard comme total des biens du clergé français. Elle l'a trouvé. Seulement c'est un milliard en assignats. Valeur réelle : 150 millions. Prix fort : un milliard ; prix net : 150 millions. En toutes choses il n'est que de s'entendre.

Encore faut-il voir ce que c'est que ces biens. Sont-ce des domaines, fermes, forêts, champs cultivés, ou non cultivés, comme sous l'ancien régime, ce qui est pire ? Point du tout ou presque pas. Ce sont des bâtiments ; ce sont couvents, écoles, hospices, refuges. Voyez vous qu'encore par ce côté le milliard fond ? Quelle est la valeur des biens de cette sorte ? Comme valeur marchande, nulle, à très peu près. Qui achèterait ces casernes ? En cas de confiscation, l'État n'en pourrait rien faire que des casernes en effet, des musées ou des magasins de fourrage. De ce fait

il y a encore une défalcation à faire. Ce milliard, qui se réduisait déjà à 150 millions, *vaut*, ou plutôt *est* 150 millions pour ceux qui le possèdent. Pour ceux qui le prendraient, pour la communauté qui se l'approprierait, pour le peuple qui l'envie, il *vaudrait*, il *serait* un peu plus de zéro, pas beaucoup plus...

Beaucoup *moins !* Car qu'est-ce que les congréganistes font de ces biens ? Entre autres emplois, ils en font des lieux de refuge pour des pauvres, des infirmes, des vieillards. Les congrégations exilées et leurs biens confisqués, que ferait-on de cette clientèle ? Dans ces mêmes immeubles qu'on aurait pris, on la nourrirait, on la soignerait, on la sustenterait, en un mot on l'hospitaliserait. Parfaitement ; mais avec quoi ? Non plus avec les subventions de la classe riche qui vont aux couvents. Ce serait une source tarie. Avec quoi donc ? Avec le budget. Augmentation du budget.

Voilà le dernier terme. Ce milliard du clergé, d'abord n'est pas un milliard ; ensuite il n'est que 150 millions ; ensuite, confisqué par l'État, il serait un très peu plus que zéro ; enfin confisqué par l'État, il obligerait l'État à une dépense de vingt ou trente millions par an ; confisqué par l'État, il ne l'enrichirait pas ; seulement *il lui coûterait* trente millions par an. Voilà l'opération financière

qui est tout le programme de l'anticléricalisme. Elle est d'une économie politique un peu faible.

Comment — dirait un naïf — le peuple anticlérical ne voit-il pas que les congrégations sont des machines plébéiennes et antiploutocratiques ? Machines plébéiennes : elles nourrissent, elles secourent les misérables qui sont déchets sociaux et elles épargnent à la communauté le soin de les nourrir et de les secourir. — Machines antiploutocratiques ; car avec quoi les secourent-elles et nourrissent-elles ? Avec l'argent qu'elles soutirent aux classes riches. C'est de l'impôt sur le revenu ; c'est de l'impôt progressif : il n'y a rien de plus démocratique. Confisquer les congrégations, ce serait faire en grand ce qu'on a fait pour les hôpitaux avec la laïcisation. On avait des sœurs ; elles ne coûtaient presque rien ; on a pris des infirmières laïques qui coûtent trois fois plus. Qui paye ? le Budget : c'est-à-dire le peuple. C'est antidémocratique.

Ainsi raisonnerait un naïf. Mais il ne penserait pas à une chose. C'est que le peuple, quand il écarte les religieuses ou quand il veut confisquer les congrégations, ne songe pas du tout à ses intérêts, il songe à ses plaisirs ; il ne songe pas à sa bourse, il songe à ses passions. « Soit, je paierai davantage ; mais j'aurai le bonheur de ne plus

voir de cornettes ; soit, je paierai davantage, mais j'aurai l'allégresse de ne plus voir de robes de moines. Cela est une grande consolation. »

— Cependant, il faudrait un peu songer à l'intérêt, à l'économie, à ne pas surcharger un budget déjà écrasant, à ne pas augmenter des impôts déjà formidables.

— Peut-être : mais la foule aime mieux ses passions que ses intérêts. C'est peut-être noble ; et en tout cas, c'est son affaire.

Mais il y a encore la question de la *mainmorte*. Il a été suffisamment démontré que les biens de mainmorte sont un gouffre pour l'État. D'accord. Ils sont un gouffre pour l'État si on ne les impose pas, ou si on les impose peu. Mais si on les impose de telle sorte que, en cinquante ans, ils ont versé à l'État autant qu'y auraient versé des biens personnels, soumis aux droits de mutation, de donation et d'échange, et c'est un calcul facile à faire, ils ne sont pas plus un gouffre pour l'État que les propriétés individuelles ; et peut-être moins (1). Or, sous l'Ancien Régime, oui, les biens de mainmorte étaient un élément de ruine pour la nation ; mais

(1) Voir toute cette question en détail dans ma *Politique comparée de Montesquieu, Rousseau et Voltaire.*

actuellement, la propriété congréganiste : 1° est soumise à tous les impôts qui frappent les autres biens ; 2° elle paie une taxe spéciale qu'on appelle la taxe de mainmorte ; 3° elle paye encore, en surplus, une taxe spéciale qui s'appelle le droit d'accroissement. Il en résulte que, comme le dit formellement M. Anatole Leroy-Beaulieu, *il n'y a pas à l'heure actuelle de biens plus imposés en France que ceux des congrégations religieuses*. Il en résulte qu'en cinquante ans les biens du clergé rapportent *plus* au Trésor, à la communauté, au peuple, que ne leur rapporteraient dans le même laps des biens de particuliers qui seraient égaux en valeur. Il en résulte que si l'on pouvait — ce qu'on a vu plus haut qui est impossible — que si l'on pouvait, par la confiscation, transformer les biens du clergé en biens de particuliers, ce serait une perte pour le Trésor, et par conséquent une aggravation nécessaire d'impôts. Voilà comment une abolition des biens de mainmorte, tels qu'ils sont maintenant, serait démocratique.

— Mais encore une fois, soit, on paierait plus, on serait un peu plus ruiné ; mais on ne verrait plus passer des moines !

— Oui.

Telle est la façon dont M. Leroy-Beaulieu attaque l'anticatholicisme et le convainc d'inanité,

d'illogisme et de bêtise. Toute cette partie de son livre est infiniment intéressante, précise, topique et instructive. On sent, et c'est ce qui me charme, que M. Leroy-Beaulieu serait anticlérical ardent s'il parvenait à voir qu'il y eût un péril clérical. Il ne le voit pas. Donc il n'est pas anticlérical.

Cela vient de ce qu'il ne se place, chose que j'ai peine à comprendre tant elle est rare, qu'au point de vue national, qu'au point de vue patriotique. Il ne se place pas au point de vue israélite, ni au point de vue protestant, ni au point de vue universitaire. S'il se plaçait à un de ces points de vue, il verrait qu'il y a parfaitement un péril clérical, et un péril clérical qui est immense. Un israélite voit dans la puissance, si diminuée qu'elle soit, du clergé, une atteinte faite à la sienne. Un protestant voit dans cette même puissance une limite à son influence à lui, et il ne se dissimule pas que c'est un peu à cause du clergé que tous les députés de France ne sont pas protestants, chose épouvantable. Un universitaire sait très bien que sans le clergé il y aurait plus de places de professeurs laïques, et qu'à mesure que la place du clergé enseignant augmente, la sienne diminue.

Il faut donc crier très haut qu'il y a un péril clérical. Il y en a même trois. Il y en a un pour le groupe juif, un pour le groupe protestant, un

pour le groupe universitaire. C'est à considérer.

Pourquoi M. Anatole Leroy-Beaulieu ne se place-t-il à aucun de ces points de vue? Parce qu'il se place uniquement au point de vue patriotique, auquel il attribue trop d'importance. Il raisonne uniquement ainsi : « La guerre au catholicisme est-elle favorable à la nation prise en sa masse, tant à l'extérieur qu'à l'intérieur ? Non. Je le démontre. Donc je ne suis pas anticlérical. » Mais, s'il vous plaît, il y a quelque chose de supérieur aux intérêts de la nation, tant à l'extérieur qu'à l'intérieur. Il y a l'intérêt juif, l'intérêt protestant, l'intérêt universitaire. Demandez à un israélite, à un universitaire ou à un protestant. Ils diront comme moi, neuf sur dix. Je ne comprends pas beaucoup cette façon de ne tenir compte que de la Patrie. Elle m'a étonné. Dans tous les papiers que je lis je ne la trouve jamais. C'est une excentricité, qui est, du reste, je le reconnais, assez piquante.

II

En une autre partie de son livre, M. Anatole Leroy-Beaulieu examine l'antisémitisme dans le même esprit d'élévation et d'impartialité et avec

beaucoup de bon sens, ainsi qu'avec information très étendue.

Il rectifie, comme j'ai fait moi-même, mais avec plus de science, les idées exprimées dans le curieux livre de M. Muret. On déteste le juif, comme élément de décomposition nationale et d'anarchie à cause de M. Brandès, de M. Nordau, de Henri Heine, de Karl Marx. Mais songez donc que l'on juge tous les juifs non seulement sur des individualités qui sont peut être des exceptions, et c'est un peu trop la méthode des *Provinciales* ; et ensuite que l'on juge tous les juifs précisément sur des juifs qui sont *déjudaïsés* et qui ne sont plus juifs du tout ni par leurs mœurs, ni par leur religion, ni par leurs doctrines, ni par leur tour d'esprit. C'est ainsi qu'on représente les juifs comme des athées et comme « les implacables ennemis de l'Idée de Dieu », alors qu'ils sont en immense majorité très religieux et alors que le fondateur de la « Ligue contre l'Athéisme » est un juif, le professeur Franck. C'est à peu près comme si, pour étudier l'esprit catholique, on choisissait pour le représenter Voltaire, Diderot et les autres encyclopédistes sortis des collèges des jésuites.

On leur reproche, à tout le moins, de n'être pas Français et de n'avoir et de ne pouvoir avoir aucun patriotisme, si ce n'est le leur, le patriotisme de

leur race. C'est aller bien loin. Il y a des juifs très français. Il y en a qui sont morts pour la France, tout comme s'ils avaient été zouaves de Charette. Il y aurait non seulement injustice, mais ingratitude à ne le pas reconnaître.

Je suis tout à fait de l'avis de M. Leroy-Beaulieu sur ce point et je connais, moi aussi, des juifs qui sont très patriotes. Seulement, à son tour, je trouve qu'il va un peu loin quand il ajoute, prenant à son compte et trouvant « juste » une observation de M. Théodore Reinach : « Le patriotisme juif, loin d'être forcément moins pur et moins élevé que le nôtre, est plus aisément dégagé de tous les préjugés dits nationaux, de toutes ces haines sucées avec le lait qui vicient trop souvent le patriotisme des foules et le transforment en un chauvinisme inepte ou en un nationalisme étroit. » La candeur de l'honorable M. Leroy-Beaulieu a été ici un peu complaisante. Ce qui était un aveu, il l'a pris bonnement pour une magnifique parole dans le sens de sa thèse. « Le patriotisme juif est dégagé des préjugés nationaux, des haines sucées avec le lait, de chauvinisme et de nationalisme » ; cela veut dire tout simplement que le patriote juif aime la France, mais qu'il aime tout autant l'Espagne ou la Turquie, comme dit Musset ; que le patriote juif aime la France, mais sans la moindre animosité à

l'égard de ceux qui ne l'aiment pas, sans le moindre souvenir des offenses qu'on lui a faites et sans la moindre sensation des coups qu'on lui porte. Voilà le patriotisme du juif d'après M. Théodore Reinach. Je m'empresse de dire que M. Reinach calomnie sa race parfaitement et que ces lignes sont dans son livre une énorme maladresse de discussion, dont je ne songe pas à profiter. Mais le curieux c'est que M. Leroy-Beaulieu s'en empare pour montrer à quel point le patriotisme juif est « pur ». Il aurait aussi bien fait, et un peu mieux, de laisser dans le livre de M. Reinach ces lignes malheureuses. Les prendre et les enchâsser, c'est, à une forte maladresse de discussion, ajouter une colossale maladresse d'apologie.

Revenons à la vraie mesure et disons qu'il y a beaucoup de juifs français qui sont patriotes comme vous et moi ; non pas plus ; cela suffit ; n'en demandons pas davantage.

On reproche aux juifs d'être trop riches. M. Leroy-Beaulieu, avec une sûreté d'information et une abondance de statistique, à quoi il n'y a rien à reprocher ni à souhaiter, nous prouve qu'ils ne le sont pas tant qu'on se plaît ou qu'on s'indigne à le croire. Les plus grandes fortunes ne sont pas juives (elles sont yankees) et l'ensemble du peuple juif est très pauvre. Si l'antiploutocratisme veut exer-

cer ses fureurs, c'est à une autre porte qu'il faut qu'il aille frapper, pour la démolir. — Soit encore.

Enfin, M. Leroy-Beaulieu plaide pour le caractère juif, qui est charmant. Qui n'a connu M. Franck, M. Salvador, M. Luigi Luzzatti, M. Eugène Manuel? C'étaient, ou ce sont, les cœurs les plus purs et les âmes les plus élevées...

Je reconnais qu'il y a des juifs dont on est très heureux d'être l'ami. Comme disait spirituellement M. Maurice Barrès, on déteste les juifs en général, et puis il y en a toujours un qu'on aime en particulier. « Chacun a son bon juif. » Voire, et rien que pour moi j'en ai trois ou quatre. Mais il faut, cependant, ne pas se tromper dans ses citations. M. Leroy-Beaulieu consacre trois ou quatre pages émues à Jules Simon et à Eugène Manuel. J'ai aimé presque passionnément M. Jules Simon, qui était d'origine juive, et j'ai eu de bons rapports avec M. Eugène Manuel. Mais il faut bien reconnaître que M. Jules Simon, avec un talent incomparable, des idées généreuses et justes, que je qualifie ainsi parce qu'elles étaient les miennes, gâtait un peu tout ce qu'il avait de bon et même admirable par le caractère le plus fuyant et, tranchons le mot, par une absence de caractère, que j'ai mille fois déplorée avec désespoir. Il faut bien savoir, puisqu'on dresse des statues que je ne veux point dé-

molir, mais devant lesquelles je ne veux pas non plus me prosterner, que M. Manuel, très honnête homme, cœur droit, esprit assez élevé même, encore que je n'aimasse point sa rudesse à l'égard des petits et son aménité à l'égard de ces mêmes petits quand ils devenaient quelque chose, avait le défaut qu'on reproche à sa race, et qu'on reproche peut-être à tort à sa race, mais qu'on ne se trompait pas en reprochant à lui : c'est à savoir de perdre un peu la mesure de la justice distributive quand il avait à choisir entre quelqu'un qui était juif et quelqu'un qui n'avait pas cet honneur. Je n'insiste pas ; mais ce sont des choses connues de tout le monde, et qu'on s'étonne que M. Leroy-Beaulieu ignore ou qu'on est touché de voir qu'il veuille ignorer.

Et précisément nous voici au point. On en veut aux juifs, violemment quand on est de tempérament ardent ; avec un sourire, mais avec une douce fermeté, quand on est à peu près raisonnable ; on leur en veut d'une chose qui leur fait honneur, mais à laquelle, au point de vue social, politique, national, on est bien forcé de faire attention. Les juifs ont l'esprit de famille à un degré extraordinaire. Ce sont les meilleurs des pères et des fils et des frères, ayant, du reste, en général, des mœurs très pures. Il en résulte qu'ils se consi-

dèrent, entre eux, comme une famille, et qu'ils ne voient guère qu'eux dans le monde et qu'ils se soutiennent, fraternellement, généreusement, énergiquement, passionnément — exclusivement, ou à peu près. Ils sont un syndicat, et voilà toute la cause grave de l'animosité plus ou moins grande qu'ils inspirent. On sait, et c'est vrai, qu'on ne peut pas toucher à un juif sans que tout le monde juif prenne sa défense avec une ardeur redoutable et quelquefois injuste. On sait, et c'est vrai, que, quand ils sont en force dans une nation, très polis, très aimables, patriotes même et sachant défendre cette nation contre ses ennemis, ils songent surtout à y favoriser l'ascension et la puissance des leurs, et que cela est un peu gênant pour les autres. Ils sont avides, en un mot, et avides corporativement.

— Soyez aussi avides qu'eux.

— C'est tout à fait mon avis ; mais j'explique en ce moment, et avec naïveté, car ce sont truismes, pourquoi l'on a une certaine impatience à l'égard des israélites et pourquoi l'on secoue un peu les épaules sur lesquelles ils montent.

Cela est douloureux, surtout à une nation qui n'a pas assez d'initiative, qui est devenue un peu molle, qui n'a guère le sens de l'association, qui ne sait pas assez combattre les syndicats de la seule

manière dont on les combat, en en formant d'autres, et qui s'étonne un peu niaisement qu'un syndicat énergiquement engrené en vienne très vite à la dominer.

Voilà la seule raison de l'antipathie contre les juifs. C'est la seule, je ne sais pourquoi, que M. Leroy-Beaulieu n'ait pas donnée. Il n'y en a pas d'autre qui soit un peu forte. On en veut aux juifs comme les ingénieurs civils en veulent aux polytechniciens et comme les professeurs « sortis du rang » en veulent aux élèves de l'École normale, parce que, selon le joli mot de Gyp, polytechniciens et normaliens sont gens « qui continuent leurs monômes à travers le monde jusqu'à leur retraite ». L'antisémitisme c'est un antisyndicalisme. Les non-juifs sont des « jaunes ». Il n'y a pas autre chose.

III

L'étude de M. Anatole Leroy-Beaulieu sur le protestantisme est la meilleure du volume. Elle est aussi serrée que celle qui concerne l'anticatholicisme ; et elle est plus large, plus étendue, plus historique ; c'est une très grande page. M. Leroy-Beaulieu n'a pas de peine à laver les pro-

testants de la plupart des incriminations assez sottes dont ils sont l'objet.

Le protestantisme est une importation d'Allemagne, et par conséquent il se sentira toujours de son origine étrangère. — Il n'y a rien de plus faux. Le protestantisme est français, ou, si vous voulez, et c'est tout ce qui importe à la question, le protestantisme français est français, d'origine française. Il y a eu, comme M. Brunetière, peu suspect, l'a proclamé, une réforme française qui n'a rien dû à la réforme allemande ni à la réforme anglaise, *et qui les a précédées*. Il y a eu Lefèvre d'Étaples avant Calvin, avant Luther, avant Knox, Lefèvre d'Étaples, qui, *dès 1512*, par ses *Commentaires sur les Épitres de saint Paul*, dès 1521 par ses *Commentaires sur les Évangiles*, posait les fondements et établissait l'esprit général d'un protestantisme très net, très précis, et, du reste, très élevé, inconscient *comme hérésie*, sans doute, mais très conscient et très arrêté comme manière très particulière d'entendre le christianisme.

Et je n'ai pas besoin de dire que, pour ce qui est du calvinisme, il est purement français, non seulement parce que c'est le français Calvin qui l'a créé, mais parce que *tous* les collaborateurs de Calvin à Genève, neuf sur dix, si vous voulez, sont des Français. Genève, avant Calvin et ses collabo-

rateurs, était une ville de luxe, de mollesse, de plaisirs et d'indifférence religieuse ; c'est l'invasion française de Calvin et des premiers calvinistes qui l'a changée du tout au tout. La Genève protestante est une colonie religieuse française. Il n'y a pas eu importation de Genève en France ; il y a eu exportation de France en Suisse. Il n'y a rien de plus français, de plus « vieux français » que le protestantisme de France, il n'y a rien de plus français, de plus « vieux français » que les protestants français.

Là-dessus, loin que je songe à contredire M. Leroy-Beaulieu, je l'appuierais plutôt de toutes mes forces ; et, comme je viens de faire, je lui fournirais des arguments nouveaux. Les protestants français sont si français qu'en vérité ils ont été comme le sel de la France. Notez qu'au seizième siècle ils ne sont pas cantonnés dans une catégorie de la nation, dans une classe de la nation. On a trop dit que c'étaient surtout les hommes de la petite noblesse, indépendante et batailleuse, qui étaient protestants dans ce temps-là. Non ; il y avait des protestants dans la haute noblesse, dans la bourgeoisie, dans le peuple des villes, dans le peuple des campagnes, dans la magistrature, et je n'ai pas besoin d'ajouter, dans le clergé, puisque c'étaient des clercs dissidents qui créaient le pro-

testantisme et qui le répandaient par le monde.

Et je dis avec un peu d'exagération, mais en vérité, qu'ils ont été le sel de la France. Avec un peu d'exagération, parce qu'on m'amènerait facilement à reconnaître qu'encore il y a eu d'autres sels ; mais en vérité, parce qu'ils ont été le plus efficace. Au fond, sauf les mobiles politiques et les influences de circonstances, ce sont, au XVIe siècle, gens qui avaient très vifs au cœur le sentiment religieux et le sentiment moral, gens qui avaient *un idéal*, qui se sont faits protestants. Il faut le reconnaître sans barguigner le moins du monde.

Et, depuis, qui, par contre-coup, a produit l'admirable « réforme catholique » du XVIIe siècle, si ce n'est le protestantisme ? Qui a forcé le catholicisme à être une haute religion, sévère, austère, élevée et savante, ce qu'il n'était pas du tout auparavant, et depuis longtemps, si ce n'est le protestantisme ? Qui a forcé un Bossuet à reconnaître et à détester « des abus qui n'étaient que trop véritables » et qui étaient la pratique constante et comme l'esprit même du catholicisme au XVe siècle ? Entre parenthèses, pourquoi Bossuet n'est-il pas ultramontain ? Pourquoi regarde-t-il du côté de Rome toujours avec une certaine méfiance, quelquefois avec animosité ? Parce qu'il se rappelle ce que fut Rome et qu'il sait ce qu'elle serait assez

capable de redevenir. Le protestantisme a passé par là. Une immense protestation a traversé la terre. Sans le protestantisme, Bossuet, d'abord n'eût pas existé. Il eût été un orateur d'oraisons funèbres, et rien de plus. Ensuite, s'il eût existé, il n'aurait eu ni sa hauteur de vues, ni sa pureté de doctrines, ni son austérité de morale.

Et enfin et surtout le protestantisme a fait le jansénisme, qui n'est qu'un protestantisme mitigé et, en vérité, un protestantisme sans le savoir. Et le jansénisme, pendant tout le XVII[e] siècle et une partie du XVIII[e], a été un admirable ferment moral et a eu une admirable influence sur l'esprit public, sur les lettres, sur les arts et sur les mœurs.

Si le protestantisme, en France, a fait la réforme catholique, a fait le gallicanisme, et a fait le jansénisme, ce qui me paraît incontestable, on peut dire qu'il a bien mérité de la France et l'on doit dire, en tout cas, qu'il s'est assez mêlé à l'histoire de France pour être reconnu français, vieux français, aussi français que possible.

Ajoutez que s'il est mêlé intimement à l'histoire de France en général, il l'est particulièrement à l'histoire de la France républicaine. Les protestants sont les plus anciens républicains français. La monarchie française, en se défendant contre eux, ne s'y est pas trompée du tout, et toutes les

Saint-Barthélemy sont des crimes, mais ne sont pas du tout des erreurs. M. Hanotaux est en train de mettre ce fait en vive lumière, et plus il avance, plus il se convainc, textes en mains, que les protestants ont été républicains depuis le XVI[e] siècle jusqu'au XIX[e], et que leur métropole était la Hollande autant que Genève et plus encore celle-là que celle-ci. Il serait donc assez difficile, après trente ans de république (et mon opinion particulière est que nous sommes en république depuis 1830), de dénier le titre de vieux français à des hommes qui ont été mêlés avec honneur à toute l'histoire de France et qui, particulièrement, ont été les initiateurs de la forme d'organisation sociale où la France est définitivement arrivée et où, très probablement, elle se tiendra. Il n'y a pas Français plus français que les protestants français.

Maintenant, sont-ils sans défauts, comme M. Leroy-Beaulieu, en son universelle bienveillance, a presque l'air d'en être convaincu ? Je crois qu'ils le croient, étant modestes, mais de cette modestie spéciale qui consiste à n'humilier l'humanité devant le Créateur qu'en général et sans application particulière. Je crois qu'ils ne sont pas très éloignés de le croire ; mais j'en suis un peu moins persuadé qu'ils n'ont inclination à l'être, et je suis

assez épris d'eux, comme Alceste de Célimène, pour dire que si les défauts qu'ils ont ne frappent point leur vue, ils frappent tous la mienne, sans compter ceux qu'elle est trop faible sans doute pour apercevoir.

D'abord ils sont *infaillibilistes*, ce qui est un défaut considérable. Tout protestant est pape. Tout pape se croit infaillible, et vous voyez la conclusion. Un protestant n'admet pas ni qu'il se trompe ni qu'il puisse se tromper. Jamais le scepticisme eutrapélique, le scepticisme adoucisseur des mœurs et températeur de l'orgueil n'approcha de ses lèvres et ne joua même autour de son âme. Il est profondément convaincu qu'il a raison, qu'il a en lui la raison, et que le monde a commencé précisément en 1530 à être raisonnable. Un démocrate du Café du Commerce n'est pas plus persuadé que le monde date de 1789 et qu'avant c'était le chaos, que le protestant ne tient pour certain qu'avant Luther il n'y avait rien, si ce n'est saint Paul, qui, du reste, ne s'est compris qu'en Luther.

Rien ne jette en stupeur un protestant comme de lire Auguste Comte. Comment un homme qui est libre-penseur, qui est instruit et qui, au premier regard, paraît intelligent, peut-il n'être pas protestant, croire au rôle civilisateur du catholicisme

et être indulgent au moyen âge ? C'est une aberration.

Surtout le protestant ne croit pas qu'il existe et qu'il puisse exister aucune moralité en dehors du protestantisme. Ne lui en veuillez pas de son hostilité constante, opiniâtre à l'égard de tout ce qui n'est pas protestant. Ce n'est pas une hostilité de parti, ce n'est pas une hostilité de secte, *ce n'est même pas une hostilité religieuse* ; c'est une répugnance de conscience ; et il n'y a rien au monde de plus respectable.

Il raisonne ainsi : Le sens moral est tout à fait exceptionnel. (En cela il a raison.)

Le sens moral est éminemment exceptionnel. Il n'existe que chez les pasteurs protestants et la plupart de leurs fidèles. Tous les autres sont souvent de bonnes gens, des gens de bon caractère, mais qui n'ont pas de conscience. Il y a donc plus qu'un intérêt de parti : il s'agit bien de cela ! il y a plus qu'un intérêt religieux, il y a plus qu'un intérêt national ; il y a un intérêt *humain* à ce que seuls les protestants aient la direction de la nation. Qui n'est pas nous est immoral, puisqu'il ne vient pas à nous. Qui n'est pas nous doit être frappé, ou écarté, ou paralysé, non comme factieux, mais comme pervers. C'est un mot de Robespierre Tout protestant, sauf excep-

tion rare, est un petit Robespierre ; et je m'étonne que Maximilien n'ait pas été protestant ; mais je n'ai pas besoin de faire remarquer qu'il était le disciple hypnotisé d'un homme qui était protestant jusqu'aux moelles.

J'ai reçu comme critique dramatique, à propos de l'*Aînée* de M. Jules Lemaître, des protestations indignées d'un respectable pasteur des Cévennes. « Mais, me disait cet excellent homme, avec une naïveté vraiment touchante, *c'est une vérité reconnue de tous*, c'est une vérité qu'on ne songe même plus à contrôler, c'est une chose hors de discussion, qu'il n'y a que les pays protestants où il y ait de la moralité. Que lisez-vous ? Que savez-vous ? Qu'avez-vous vu ? Il ne faut pourtant pas nier la rotondité de la terre et le mouvement de la terre autour du soleil. Si sceptique que l'on puisse être, il y a pourtant des choses d'observation qui sont acquises, admises par l'universalité du genre humain, et celle-là est, de toutes les choses les plus incontestables, la plus incontestée. » Il m'a prié de lui renvoyer ses lettres. Si je les avais, je les citerais. Le texte en est beaucoup plus fort que le résumé que je viens d'en faire.

Après tout, c'est l'état d'âme de Guillaume I[er] marchant sur Paris. Il faisait une guerre sainte. Il

llait renverser la nouvelle Babylone ; il allait ettoyer une sentine de vices. Il mettait tout ela dans ses proclamations bibliques. Je crois u'il était sincère. Il n'y a pas à dire, cet état 'esprit est très respectable, mais il est diablement angereux.

Le protestant a un autre défaut. Comme le juif, eaucoup plus que le juif, il est étroitement syniqué. Israël est un syndicat, mais ce n'est pas exaérer beaucoup que de dire que c'est Calvin qui st une nation. « État dans l'État », comme disent es protestants des catholiques, et les catholiques es protestants, est une bêtise, je l'accorderai très olontiers à M. Leroy-Beaulieu ; mais « nation dans a nation », en parlant du protestant, est presque xact.

Les protestants sont une nation. Ils ont un peuple, un tiers état, une aristocratie, très finement einte dans *l'Évangéliste* de Daudet, un clergé u reste admirable de lumières et de vertus, une resse très active et très disciplinée et une capiale, qui est Genève. Ils cherchent à avoir un eneignement à leur dévotion dans l'Université de 'rance et ils s'acheminent assez vite vers la realiation de cette espérance.

Mieux que tout cela, ils ont, et je les en félicite, e qui constitue surtout une nation, des traditions,

une solidarité dans le temps. Ils se sentent absolument solidaires de leurs pères du XVI[e] et du XVII[e] siècle. Ils veulent venger leurs injures comme s'ils les avaient eux-mêmes reçues. C'est cela même qui fait un grand peuple, et les protestants de France sont un grand peuple. Ils veulent prendre leur revanche de la Saint-Barthélemy et de la Révocation de l'édit de Nantes, et, de temps en temps, ils la prennent. Partiellement, bien entendu. Eux-mêmes ne voudraient pas la prendre totale. Il y un progrès des mœurs. Mais enfin ils veulent la prendre et ils la prennent.

Après Sedan, Napoléon III tombé, on demandait à Bismarck : « Mais, maintenant, à qui faites-vous la guerre ? — A Louis XIV. » C'est précisément cela. Jamais un Allemand n'oubliera l'incendie du Palatinat. Jamais, non plus, les protestants n'oublieront l'incendie de leur Palatinat ; c'est sur quoi il ne faut pas compter. Ils feront toujours la guerre à Louis XIV.

C'est pour toutes ces raisons qu'il y a quelque animosité en France contre les protestants. On ne leur en veut pas à titre de protestants, nous sommes loin de ces haines-là ; on les trouve *indiscrets*, voilà tout. On sait qu'ils ne sont pas avides d'argent, et que même ils en ont le mépris; mais qu'ils sont furieusement avides de pou-

voir, et que quand ils l'ont, ils ne le partagent qu'à leurs coreligionnaires, j'allais dire, ce qui eût été peut-être injuste, qu'à leurs compatriotes.

J'accorde à M. Leroy-Beaulieu qu'il faut attendre cela de toute minorité religieuse, quelle qu'elle soit. Toute minorité se syndique, forcément, pour se soutenir, et, au premier succès qu'elle remporte par sa cohésion même, donne « aux vainqueurs la dépouille » et aux autres rien. Les autres, c'est la majorité ; mais précisément parce qu'elle est majorité, elle est moins bien organisée, moins solidaire, moins engrenée, un peu amorphe. Tant pis pour elle !

C'est le mot d'un bien spirituel académicien de ma connaissance. On causait : « Un tel est arrivé. — Parce qu'il est juif. — Un tel est arrivé. — Parce qu'il est protestant. — Oui, c'est un grand avantage en France que d'appartenir à une minorité. »

Il n'y a donc rien à dire contre ces choses, qui sont naturelles. Seulement, quand protestants ou juifs s'étonnent de certaines impatiences à leur égard, il faudrait qu'ils convinssent de bonne grâce qu'il n'y a rien de naturel aussi comme ces impatiences.

IV

« Il est temps de conclure », comme dit M. Leroy-Beaulieu, à la fin de son étude sur l'antisémitisme. En supposant que vos griefs soient fondés, que voulez-vous faire ? demande-t-il aux antisémites et aux antiprotestants. Quel moyen y a-t-il de vous donner satisfaction ? Voulez-vous prendre protestants et juifs, les brûler, les exiler, les rejeter en Afrique, comme les Espagnols les Arabes ? Quoi ? Quoi donc ?

Mais non, rien de tout cela, rien. Pas si bêtes ! Ils sont intelligents, ils sont industrieux, ils sont riches ou aisés, en majorité ils sont patriotes. Celui qui voudrait, à supposer qu'il le pût, les jeter en Afrique, serait bête comme Louis XIV.

Il ne faut ni les brûler, ni les pendre, ni les exiler. Il faut *ne pas les favoriser*, voilà tout.

Il faut, si l'on est gouvernement, dès qu'on voit poindre le candidat juif ou le candidat protestant, songer seulement — rien de plus — que celui-là est soutenu par des protecteurs nombreux et acharnés et que peut-être, probablement, son concurrent n'a pas trouvé un seul protecteur ; car « c'est un grand désavantage d'appartenir à la

majorité », et là-dessus, — simplement et rien de plus, — il faut examiner très minutieusement les titres des deux candidats.

Il faut, si l'on est électeur, ne nommer le candidat juif ou protestant, d'abord que s'il est bien prouvé qu'il n'est pas fanatique ; car il ne faut nommer aucun fanatique ; ensuite que s'il a évidemment plus de mérite et de valeur que l'autre.

Il ne faut pas les combattre ; il faut précisément, littéralement, *ne pas les favoriser.*

Ils diront que c'est les combattre, bien entendu ; c'est très humain ; mais ce n'est pas à quoi il y a lieu de faire attention. A une dame qui m'écrivait une lettre où elle m'accusait d'être antiféministe (moi antiféministe !) je répondais : « Madame, vos récriminations ne m'étonnent point. Quand on n'est de l'avis d'une femme qu'à moitié ; quand on n'est de l'avis d'une femme qu'aux trois quarts ; quand on est de l'avis d'une femme tout à fait ; quand on n'est pas de l'avis d'une femme plus qu'elle n'en est elle-même, il est rare qu'elle ne vous fasse pas une scène. Voilà pourquoi la plupart des femmes sont inhabitables. »

Les partis sont comme les femmes. Ils sont nerveux, ils sont capricieux, ils sont irascibles, et je n'ajouterai pas, comme un humoriste de mes amis : et ils ne sont sages que quand ils ne peuvent

pas faire autrement ; mais enfin, à bien des égards, ils sont comme les femmes. Ils nous diront, si nous ne les favorisons pas, que nous les écrasons. Laissons-les dire et répétons : il faut simplement *ne pas les favoriser.*

Il ne faut pas croire, surtout, ce qu'ils voudraient nous persuader, car ils sont malins, qu'il n'y a que les juifs et les protestants qui soient républicains. La République appartient à tout le monde, et elle a été fondée par des hommes qui n'étaient ni juifs, ni protestants, ni francs-maçons, ni, du reste, catholiques. Comme dit très bien M. Leroy-Beaulieu, chaque parti dit aux autres : « La maison est à moi ; c'est à vous d'en sortir, vous qui parlez en maître. » La maison est à tout le monde et personne n'en sortira et personne n'en éliminera personne. Seulement tâchons de faire d'abord que tout le monde y soit libre ; ensuite que, selon la *Déclaration des droits de l'homme*, qui est mon *Talmud* et ma *Confession d'Augsbourg*, « on n'y connaisse d'autres motifs de préférences que les vertus et les talents » — Article V.

25 août 1902.

LA SÉPARATION DE L'ÉGLISE ET DE L'ÉTAT EN 1794

I

C'est une brochure de 280 pages qui n'a pas la prétention d'être un ouvrage complet. Une simple « introduction » à l'étude de l'histoire religieuse de la Révolution française. Mais c'est une considération d'ensemble qui est faite par un homme extrêmement compétent en histoire générale, et particulièrement en histoire de la Révolution, par un homme qui a lu les cahiers de 1789, tous ceux qui subsistent, et qui est certainement le seul à les avoir lus, par un homme qui a compulsé tous les comptes rendus des assemblées délibérantes de 1789 à 1796, et encore qui connaît très bien, de fort près (sur ceci particulièrement vous pouvez m'en croire), les philosophes du XVIIIe siècle, par un

homme enfin dont l'information est une garantie pleinement rassurante pour le lecteur.

Le ton et l'allure générale de l'ouvrage sont critiquables et constituent une faute de goût. M. Champion est un passionné qui voudrait être calme et qui croit l'être et qui est tour à tour passionné par passion et serein par grand effort de volonté ; et il résulte de là quelques disparates. Par exemple dans l'introduction M. Champion fait remarquer qu'il a écrit ce livre en Bretagne, dans la paix des champs et des bois, et que, par conséquent, c'est dans une tranquillité et douceur ineffables qu'il l'a écrit. « Sentiers qui, à travers les taillis de Nivet, descendez dans la vallée de Juch, grottes que la mer a creusées dans les rochers de Tremalouen, vous le savez ! Vous aussi, grands ormes de Vorlaine qui déroulez... » — Et tout de suite après, *dans la même page :* « le catholicisme ressemble à ces vieux arbres découronnés par la tempête, rongés au cœur, vides de moelle et qui gardent sous leur écorce à peine assez de sève pour faire reverdir les rameaux inférieurs et répandre à terre l'ombre d'une maigre frondaison... Il disparaîtra comme les races d'animaux éteints par les révolutions du globe, comme le mammouth et l'ichthyosaure... » Que pensez-vous de cette tranquillité d'âme et de cette douceur de cœur et de cette « sérénité dou-

cement austère », sentiers qui, à travers les taillis de Nivet, descendez dans la vallée de Juch, grottes que la mer a creusées dans les rochers de Tremalouen, et vous aussi, grands ormes de Vorlaine ? Vous ne le direz point : mais je me rappelle que Cherbuliez, qui avait beaucoup étudié les arbres, était persuadé qu'ils sont très sournois et qu'ils se moquent de nous avec une *humour* taciturne et grave qui est la plus inquiétante du monde quand on sait l'entendre.

M. Champion, malgré la sérénité doucement austère qu'ont versée sur lui les rochers de Tremalouen, a écrit une histoire qui dégénère à chaque instant en pamphlet et qui a toutes les ingénuités rageuses dont les pamphlets sont toujours pleins. Il dira par exemple que Quinet, à tel moment, en vient presque à « parler le langage des pamphlétaires ultramontains, celui de Taine ». Taine pamphlétaire ultramontain est une trouvaille assez divertissante. Il est très persuadé, car les poncifs ne l'effraient pas, et en thèse générale je ne songerai qu'à l'en féliciter, que tous les excès et tous les crimes de la Révolution française sont l'œuvre de l'infâme réaction. Il prouve cela dans tout un chapitre où il est sérieux comme un franc-maçon et où l'ironie, qui est intense et du plus haut goût et d'une saveur infinie, est tout à fait involontaire.

Il ne dissimule point du tout, en quoi, du reste, je crois qu'il a raison, que Révolution et antichristianisme c'est la même chose, que Michelet est dans le vrai en définissant la Révolution « le combat à outrance du christianisme et du philosophisme », que « cela est devenu vrai, incontestable » et que « l'incompatibilité entre le christianisme et la Révolution éclate à tous les yeux » ; et sans doute il y a quelques esprits pour qui la Révolution est autre chose ; mais pour la plupart des partisans de la Révolution, pour le gros des partisans de la Révolution, pour ceux qui, comme M. Champion du reste, dans la Révolution ne voient que Voltaire, le fait est incontestable. Seulement on peut trouver que le point de vue est étroit, qu'il n'est pas d'un historien à très amples vues, qu'il est peut-être moins d'un historien que d'un rédacteur de la *Lanterne*, et que c'est une idée qu'il est parfaitement loisible et licite d'avoir quand on y trouve sa consolation ou son réconfort, mais qu'elle ne ressortit point à la sérénité doucement austère des sentiers de Nivet, de la vallée de Juch, des ormes de Vorlaine et des grottes de Tremalouen.

Mon ami M. Champion pardonnera ces observations à un pamphlétaire ultramontain, à un élève de Taine, à un pauvre calotin qui n'a jamais pu

élever son intelligence obscure jusqu'à comprendre, comme l'a dit M. Champion en un autre livre, que « le chemin qui éloigne de Voltaire mène droit à Sedan ».

Ce qu'il y a d'histoire et non plus de littérature d'Yonville dans le petit volume de M. Champion me semble fort bon. M. Champion s'est attaché à démontrer ceci : La politique anticléricale de la Révolution française ne fut pas préméditée, elle fut circonstancielle ; elle suivit les événements et elle alla de la *sympathie* pour la religion catholique, à l'organisation d'une religion catholique d'État, à la persécution contre la religion catholique parce que l'organisation d'une religion catholique d'État n'avait pas réussi, et enfin à la liberté, c'est-à-dire à la séparation complète de l'Église et de l'État parce que n'avaient réussi ni l'organisation d'une religion catholique d'État, ni la persécution contre la religion catholique dissidente (1789-1794).

Et ceci, qui s'est passé en quatre ans et demi et qui par conséquent n'a pas été définitif, peut être, cependant, assez raisonnablement, ce semble, considéré comme représentatif de ce qui s'est passé, se passe et se passera en un un siècle et demi (1804-19..). On a essayé à nouveau de faire une religion catholique d'État ; on a essayé de nouveau de per-

sécuter, soit l'Église qui s'est constituée en dehors de l'État, soit même l'Église d'État quand elle n'était pas assez gouvernementale ; on en arrivera, si l'on a le sens commun, si l'on est aussi sensé que le vénérable Cambon et que les Conventionnels de 1794 (un peu lassés, il faut bien le dire, mais une certaine lassitude entre dans la composition du bon sens lorsqu'elle est une forme de l'expérience), on en arrivera à accepter de part et d'autre la séparation des Églises d'avec l'État.

Toujours est-il que comme vue d'ensemble sur la période 1789-1794, la dissertation de M. Champion me paraît presque inattaquable. Il insiste d'abord très fortement, parce qu'il a lu les *Cahiers* de 1789, sur ce fait incontestable, que la France de 1789 était profondément catholique et ne voulait pas autre chose que le maintien de la religion catholique comme religion d'État (avec, seulement, quelques mesures de tolérance à l'égard des non-catholiques). Là-dessus, quoi qu'en ait dit Quinet, qui invoquait les *Cahiers*, mais qui ne les avait pas lus, parce qu'il était peu lecteur et éminemment *invocateur*, là-dessus, cahiers du clergé, cahiers de la noblesse, cahiers du tiers sont parfaitement d'accord. Sur la mesure dans laquelle on accordera aux non-catholiques l'exercice paisible de leur religion, il y a divergences ; « mais lorsqu'il

s'agit de la religion nationale, de sa dignité exclusive et de ses privilèges, nous ne voyons plus trace de dissentiment. *Tout le monde* veut que le catholicisme soit seul professé ouvertement, demeure uni par un lien indissoluble aux destinées du royaume, *soit inflexiblement protégé contre toute espèce d'attaques et d'injures* ». En d'autres termes, la France est avec ceux qui ont condamné La Barre. Nulle part, en tout cas, nulle part la liberté de conscience n'est réclamée.

Un détail bien amusant à ce propos. Un seul *cahier* de 1789, un seul réclame la liberté de conscience : «... Article 29 : La tolérance est une des vertus les plus essentielles ; il n'appartient pas à l'homme de décider ce qui n'a nul rapport à l'homme. ? — Un peu confuse, la rédaction. Toutes les religions sont permises. Elles jouiront de leur libre culte. » Voilà le seul cahier où il y ait une proclamation ou une réclamation de la liberté de conscience. — Or... ce cahier n'est pas vrai ; c'est un Évangile apocryphe. Après coup, M. Champion d'une part et M. Brette de l'autre sont arrivés à en reconnaître la pleine inauthenticité. C'est probablement un projet de cahier, œuvre d'un particulier, ce n'est pas un cahier. Ainsi donc en 1789 la nation française est unanime, mettons quasi unanime, puisqu'en ces choses il y a tou-

jours quelque exception, à vouloir maintenir la religion catholique comme religion d'État et *à ne pas admettre* la liberté de conscience.

Il y a bien l'article de la *Déclaration des droits de l'homme* d'août 1789 : « Art. X : Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi. » Mais, avec beaucoup de raison, M. Champion fait remarquer que ceci n'est qu'une déclaration de tolérance et non pas de liberté, et là-dessus je lui donne les mains. Cependant je trouve qu'il va trop loin. D'abord je retire quelque chose de ce que je viens de dire : encore que ce texte soit certainement une simple déclaration de tolérance, cependant par sa forme affirmative énergique il *équivaut* bien à très peu près à une déclaration de liberté pure et simple.

« Nul ne sera inquiété... » Mon Dieu, quand il est décidé que nul ne sera inquiété, cela veut bien dire en définitive que tout le monde sera libre. Il ne faut pas être trop exigeant.

« ... pour ses opinions même religieuses... » Je me suis un peu égayé dans un de mes livres sur cette rédaction un peu naïve et je l'ai rapprochée du mot de Béranger : « Qu'on puisse aller *même* à la messe : ainsi le veut la liberté » ; mais, gaîté à part, voyez-vous bien l'intention de cette rédac-

tion ingénue ? Cela veut dire : « personne ne sera inquiété pour ses opinions, donc liberté de la parole et de la presse ; mais je vais plus loin, et je sais bien qu'il n'est pas dans les idées de la France que cette liberté s'applique aux opinions religieuses ; et je dis formellement que la liberté des opinions *même* religieuses est comprise dans la liberté de pensée. » C'est extrêmement libéral.

Et enfin, « pourvu que la manifestation de ces opinions ne trouble pas l'ordre établi par la loi ». Sur ces mots M. Champion, entraîné par son idée dirigeante qui est que les Constituants n'*ont pas pu* songer à la liberté de conscience et à la liberté des cultes, fait remarquer que par cette rédaction la *Déclaration* soumettait la liberté des cultes à toutes les restrictions que la loi voudrait y mettre et que, par conséquent, l'article X, comme bien d'autres articles et bien d'autres lois, reprenant dans la seconde phrase ce qu'il avait donné dans la première, n'est nullement une proclamation de la liberté de conscience et des cultes. — Ceci, mon cher et ancien ami, c'est un sophisme. Tout homme qui lira sans prévention, de bonne foi, et sans être aveuglé ou sollicité par une idée dirigeante, cet article X, comprendra qu'il veut dire que la liberté des cultes sera entière, et que les manifestations de cette liberté des cultes seront

libres aussi, en tant qu'elles ne troubleront pas l'ordre établi par la loi *relative à l'ordre public en général*. La dernière phrase de l'article X ne veut pas dire : une loi *particulière*, relative aux cultes, établira un ordre *particulier*, relatif aux cultes, qui pourra en interdire les manifestations, ce qui serait odieux, et ce qui, surtout, ne ressort aucunement du texte ; la dernière phrase de l'article X veut dire : « les cultes, proclamés libres par le présent article, se manifesteront ; il leur sera loisible de se manifester ; en se manifestant ils rencontreront les nécessités de l'ordre public ; ces nécessités auront été prévues et définies par une loi générale d'ordre public qui n'aura aucun caractère ni religieux, ni antireligieux ; et ce sont ces nécessités, ainsi prévues et définies, qui seront la limite, toute naturelle, des manifestations des cultes. » Cela, en pratique, revient à dire qu'il n'y aura pas de processions entravant la circulation dans une ville populeuse, qu'il n'y en aura pas, après expérience faite, dans une ville où elles provoquent des agitations et des troubles : car voilà ce qui est « d'ordre public ». Mais cela, très évidemment, ne veut pas dire autre chose et, par conséquent, l'article X est très libéral, aussi libéral que, pour mon compte, je veux que le soit un article sur la liberté religieuse.

Il l'est moins, je le reconnais, que l'article VII de la *Déclaration* de 1793 : « ... Le libre exercice des cultes ne peut être interdit. » un point, c'est tout ; mais il est plus sage ; car l'article VII de 1793 peut se trouver en face d'un culte qui dira : « L'exercice qu'on fait de moi consiste à promener une armée de 100.000 fidèles pendant toute la semaine sainte du Père-Lachaise à l'Arc de l'Étoile, par Notre-Dame », et que répondrez-vous à ce culte, puisque « le libre exercice » ne peut être interdit et qu'un point c'est tout ? — L'article de 1789 est aussi libéral que celui de 1793 ; seulement il prévoit l'abus, ou plutôt il prévoit la limite où l'exercice de toute liberté est arrêté par l'exercice d'une autre, et en cela il est sage.

— Mais que la liberté de l'exercice du culte soit limitée par les nécessités d'ordre public, cela va sans dire, et, par conséquent, l'article X de 1789 a dû vouloir dire autre chose.

— Mais non, mais non ; il a voulu dire cela : « Cela va sans dire, cela va sans dire !... » Comme disait Talleyrand au Congrès de Vienne, « ça va encore mieux en le disant. » — L'article X de la *Déclaration* de 1789 est prudemment libéral, mais il est très libéral ; il *contient* très bien toute la liberté de conscience et la liberté intégrale des cultes. Je ne dis pas qu'il ait été rédigé par un sé-

paratiste, je n'en sais rien ; mais qu'il ait été rédigé par un libéral, je le sais.

Mais M. Champion voulait qu'il fût établi que jusqu'en 1790 personne n'avait songé à la liberté des cultes ; voilà pourquoi il a *diminué* l'article X de la Déclaration de 1789. Il a eu tort. Moi j'aurais tout bonnement mis : « En 1789 presque personne ne songeait à la liberté des cultes. Les *Cahiers* n'en disent mot. Ils ne songent qu'à un plus ou moins grand degré de tolérance à l'égard des non-catholiques. Personne dans la Constituante n'a parlé de liberté de conscience. Il y a l'article X de la *Déclaration*, sans doute, mais c'est une déclaration platonique et tout à fait isolée, à laquelle on ne semble pas avoir fait attention. » — Et l'argumentation de M. Champion *en faveur* de la Constitution civile du Clergé en 1790 fût demeurée, et très légitimement, la même.

Cette argumentation, j'y arrive et, tout compte fait, je l'approuve. M. Champion, étant séparatiste, n'a point, bien entendu, acclamé les Constituants pour leur Constitution civile du clergé ; mais il plaide pour eux les circonstances atténuantes et surtout il se fâche contre les historiens qui leur ont reproché cette mesure comme une bêtise. Mon Dieu, il a raison. « Ça n'a pas réussi, donc c'est une bêtise. » Il n'y a, hélas ! pas grand'chose

à répondre à ce terrible argument ; mais encore faut-il, pour être juste, se remettre un peu dans le temps où une chose a été faite et bien connaître et comprendre l'esprit de ce temps. Il faut se dire : « Que pouvaient faire les Constituants ? »

Pouvaient-ils, comme l'a infatigablement et furieusement répété Quinet, faire une révolution religieuse, faire la France protestante ? On sait que toute la philosophie de l'histoire de la Révolution française est là pour le doux Edgar. La Révolution s'est trompée : ce qu'elle avait à faire, c'était la France protestante. Et cela par le fer et par le feu, comme au XVIe siècle. La Terreur est condamnable, mais en tant qu'elle a été politique ; si elle avait été religieuse et exclusivement religieuse, protestante et exclusivement protestante, elle serait à jamais digne de toutes les bénédictions des hommes. Tout homme qui a lu la *Révolution* de Quinet sait très bien que je n'exagère point, que j'atténue, et que les trente citations que je pourrais faire de Quinet sont beaucoup plus sauvages que mon texte.

M. Champion n'est point de l'avis d'Edgar Quinet et il est parfaitement d'avis, comme moi, que cette solution eût été une politique de fous furieux qui n'était nullement dans le tempérament des Constituants ; qui, du reste, n'était aucunement dans

leurs idées, la majorité des Constituants étant parfaitement catholique.

Pouvaient-ils opérer la séparation de l'Église et de l'État ? La séparation de l'Église et de l'État était-elle possible en 1790 ? M. Champion répond : non, étant donné l'état des esprits. Je ne suis pas éloigné d'être de son avis. Encore une fois, qui songeait à séparer l'Église de l'État en 1790 ? Qui songeait à faire de l'Église une association privée? Fort de ses *Cahiers*, M. Champion répond : personne, et dans le fait vous ne lui direz pas qu'il a tort. Il est bien certain que faire une chose à quoi personne ne songe, cela ne vient à l'idée de personne. Ce *truisme* rencontrera sans doute peu de contradicteurs.

Et cette idée, que n'avait personne, était-elle au moins préparée ? Pas du tout. Par qui ? Par Montesquieu ? Non. Par Rousseau ? Non, et au contraire ; il veut une religion d'État. Par Voltaire ? Non, et au contraire ; il veut une religion d'État, des officiers de religion soldés par le prince et lui obéissant au doigt et à l'œil. Par les Encyclopédistes ? Non. Eux, ce qu'ils veulent, c'est l'abolition de toute religion (et que M. de Jaucourt, qui faisait des articles littéraires dans l'*Encyclopédie* fût un très bon catholique, cela n'entre pas en ligne de compte, et je m'étonne que M. Champion en

fasse mention et argument), et ils seraient, eux, plutôt avec Quinet, protestantisme à part ; ils voudraient que le gouvernement *décatholicisât*, *déchristianisât* et *déreligiosât* la France. En tout cas, ils n'ont aucunement répandu l'idée d'une séparation de l'Église et de l'État et d'une réduction de l'Église de France à l'état d'association privée et libre, aucunement.

Cette idée est-elle préparée, à défaut de leçons, par un exemple de quelque pays étranger ? Non encore et M. Champion aurait dû dire cela. En 1790 la séparation n'existe pas aux États-Unis d'Amérique (sauf dans deux États, ce qu'on peut ignorer et ce qu'on ignore certainement en 1790, en France) et nulle part, au contraire, à cette époque, l'État et l'Église ne sont si intimement unis qu'en Amérique. Comment donc nos Constituants de 1790 auraient-ils eu cette idée ? Et s'ils l'avaient eue par hasard ou par je ne sais quelle inspiration providentielle, comment auraient-ils pu l'estimer pratique alors que personne ne l'avait ? Comme le dit spirituellement M. Champion, « les Constituants étaient aussi peu en état de faire la séparation de l'Église et de l'État que d'éclairer la salle du Manège à la lumière électrique ».

Il en est résulté qu'ils ont voulu faire une Église catholique nationale, une Église catholique civile,

une Église catholique séparée de Rome. Ils ont voulu faire, M. Champion a très bien trouvé le mot, une Église catholique gallicane. Ç'a été démontré absurde par l'événement. Mais l'était-ce en 1792 ? Point du tout. La France était catholique et révolutionnaire, c'est-à-dire catholique et désireuse d'une constitution ; et le « bas clergé » de 1789 était lui aussi catholique et révolutionnaire dans ce sens. Quoi de plus naturel que de songer à constituer le clergé catholique en clergé national, civil, gallican et libéral ? Cela paraissait à tous, ou à peu près à tous, la chose la plus naturelle, la plus pratique et la seule pratique.

Plus tard, l'instinct vrai de la Révolution, non pas de la nation, mais l'instinct vrai du monde politique révolutionnaire, à savoir la haine de la religion catholique elle-même, s'étant dégagé, et s'étant déchaîné avec la violence que l'on sait et ayant naturellement rencontré une résistance aussi violente que lui, il ne fallait plus songer à un clergé national et civique et l'on se battit tout simplement, antireligieux contre religieux, par la guerre civile et la guillotine.

Et enfin, quand on fut las et quand les partis en présence furent reconnus être à peu près d'égale force, il y eut une trêve. Cette trêve, c'est 1794, c'est la séparation de l'Église et de l'État : « L'État

reconnaît tous les cultes, il n'en solde aucun. » Cette trêve pour M. Champion, pour moi, c'est la vraie solution ; mais comme on sait, pour cette époque, ce ne fut qu'une trêve ou plutôt un armistice. Cela dura dix-huit mois ; puis, sous le Directoire, les proscriptions et les persécutions recommencèrent : jusqu'à ce que Bonaparte, d'abord assurât le libre exercice des cultes, ensuite, par le Concordat, refît de l'Église catholique une Église partie d'État, partie ultramontaine, comme elle l'avait été sous l'ancien régime, ce qui retarda de cent et .. ans la solution véritable, trouvée, à titre d'expédient, par les Conventionnels de 1794.

Le livre de M. Champion porte donc sur deux points très considérables : les raisons que les Conventionnels ont eues en 1792 d'essayer d'une constitution gallicane du clergé ; les raisons qu'ils ont eues en 1794 de faire précisément le contraire.

Comme il y a trois solutions : Église d'État — Église séparée de l'État — Concordat, le livre serait meilleur si M. Champion eût poussé à vol d'oiseau, ne fût-ce que par dix pages, jusqu'en 1801. S'il avait poussé jusque-là, il aurait pu citer par exemple cette belle opinion de Lamartine qui n'aurait pas été un petit ornement à son ouvrage : « Napoléon, ce grand destructeur de toutes les œuvres de la philosophie, s'est hâté de renverser

cette liberté, *fondement même de toutes les autres* [ce n'est pas une phrase ; c'est absolument vrai]. Il a fondé de nouveau l'Église dans l'État, l'État dans l'Église ; il a fait subir un sacre au pouvoir civil ; il a fait un Concordat : il a déclaré une Église nationale et par là même un enseignement d'État aussi. Il a vendu – à faux poids — son peuple à l'Église et l'Église ensuite à son peuple... Cela a reculé d'un siècle peut-être [de plus d'un siècle] le règne de la liberté des âmes, qui approchait. » (*L'État, l'Église et l'Enseignement* — 1843.) Oui, j'aurais aimé que la diligente étude de M. Champion poussât jusqu'en 1801 ; mais telle qu'elle se présente à nos yeux, elle envisage et elle étudie sérieusement deux points sur trois, deux solutions sur trois, et elle y jette des lumières nouvelles et assez vives.

25 février 1904.

PSYCHOLOGIE DU SOCIALISME

I

M. Gustave Le Bon publie une troisième édition e la *Psychologie du Socialisme* qui a eu, il y a uelques années et pendant quelques années, le lus grand succès, et qui certainement en est très igne.

C'est un livre assez mal fait et où l'on se retrouve ssez difficilement, parce qu'il est composé de igressions. Son titre est *Psychologie du Socialisme*. l y a dans le volume fort peu de psychologie et il 'y est pas beaucoup question du socialisme. Le itre vrai en serait : *Sur beaucoup de choses*. Si vous oulez un titre plus précis, mais qui déjà serait rop restreint, ce serait celui-ci : *Des causes de la écadence des peuples latins en général et du peuple rançais en particulier*. Au fond, c'est cela qui

préoccupe M. Le Bon, et c'est de quoi il s'occupe. C'est sur ce terrain que nous allons le suivre.

Aussi bien, le peu qu'il dit sur le socialisme n'est que généralités ; et généralités plus fausses que vraies. Il répète à satiété, n'en disant, du reste, guère autre chose, que le socialisme est une religion. Ce n'est pas trop vrai. C'est vrai chez quelques têtes en pain de sucre, comme disait George Sand, de Barbès, je crois ; ce n'est pas vrai du tout de la masse. M. Le Bon dit lui-même qu'il y a cette immense différence entre le socialisme et *les autres* religions, que le socialisme n'enivre pas ses adeptes avec des espérances supra-terrestres. Eh bien, précisément, il n'y a que cela qui enivre; et l'extase socialiste, l'extatisme socialiste est un phénomène excessivement rare, à ma connaissance.

Autre différence ressortissant, d'ailleurs, à la précédente : le socialisme ne développe nulle part, je dis nulle part, l'instinct du martyre, la soif du martyre. Il développe, comme les autres religions, l'instinct de domination et la tendance homicide ; ce sont des ressemblances ; mais il ne développe aucunement l'instinct du martyre, et cela fait une différence plus grande que les ressemblances. Non, le socialisme n'est pas une religion très caractérisée.

Le grand argument de M. Le Bon sur ce point, c'est que le socialisme est absurde. Or les religions sont absurdes. Donc le socialisme est une religion — Raison faible. D'une part les religions ne sont pas très absurdes ; car l'absurdité, comme le bon sens, s'arrête au seuil de la métaphysique. Dès qu'on entre dans la métaphysique, le bon sens perd ses droits et l'absurdité son nom et le signe où on la reconnait. En métaphysique il n'y a rien ni de faux, ni de vrai, ni de logique, ni d'illogique. Il n'y a plus que du spécieux et du moins spécieux, selon le tour d'imagination à une date ou à une autre. La Trinité n'est ni plus ni moins absurde que le Polythéisme. Elle est un rêve de l'esprit, et fort beau, à quoi vient comme s'appliquer la foi. Il est absolument défendu à un vrai positiviste de dire que la Trinité est absurde. Elle est une conception de l'esprit, à laquelle le positiviste n'adhère pas, parce qu'elle est sans preuve : voilà tout ce qu'il peut dire et tout ce qu'il dit. Les religions ne sont donc pas absurdes ; voilà un point.

D'autre part, le socialisme ne serait pas une religion par cela seul qu'il fût une absurdité ; car il y a beaucoup de choses absurdes qui n'ont aucun caractère religieux. L'esclavage est une absurdité, morale, politique et économique, et n'a jamais eu aucun caractère religieux. Le socialisme, qui y

ressemble, — et M. Le Bon est on ne peut plus d'accord avec moi sur ce point, — n'est pas plus religieux que l'esclavage. Il est une passion, oui ; il est une passion d'égalité et une passion de servitude. Encore deux définitions que M. Le Bon m'accordera, d'autant plus que c'est peut-être lui qui me les inspire. Mais la passion de l'égalité et de la servitude n'a rien de particulièrement religieux ; c'est la passion des peuples qui ne sont pas patriotes, voilà tout ; le patriotisme inspirant toujours, subconsciemment, l'amour et quelquefois le fanatisme de la hiérarchie et de la discipline. Le socialisme est donc, sous sa double forme de passion de l'égalité et de passion de la servitude, une passion particulière aux peuples chez qui décline l'idée de patrie. Est-il religieux pour cela ? Non. Plutôt au contraire. Jusqu'à présent les peuples les plus patriotes ont toujours été en même temps les plus religieux.

Il existe, je le sais, un socialisme — tant de choses se nomment ainsi ! — qui a un petit caractère religieux. C'est le socialisme de ces gens qui ne sont pas collectivistes, qui ne sont pas même expropriationistes et qui se croient socialistes parce qu'ils veulent, soit par des mesures d'associationisme privé, soit par des mesures légales, donc « étatiques », diminuer les misères populaires.

Mais il est bien entendu que ce n'est pas là du socialisme, c'est du christianisme, et ce n'est pas autre chose.

Donc, non, le socialisme n'est pas une religion, sauf chez certains esprits faits d'une certaine sorte, et qui sont rares.

Il y a quelque chose en France qui serait plutôt une espèce de religion, et qui vaut, à ce titre, qu'on le respecte et qu'on le ménage. C'est le républicanisme. Le républicanisme dans le peuple français est une manière de loyalisme, comme disent les Anglais. Il est considéré comme un devoir. L'ouvrier français, le paysan français même, presque partout, croit se devoir à lui-même d'être républicain, en souvenir des belles annales républicaines et des misères subies par les pères. « Je suis républicain », c'est une manière de dire : « Je suis du peuple et dévoué au peuple ; je suis un brave homme ; je suis un bon citoyen ; je ne suis ni un bourgeois égoïste ni un larbin. » Voilà l'idée. Elle est confuse et forte, et elle a son impératif catégorique. Oui, cela, c'est une espèce de religion. Un ouvrier du XX[e] arrondissement, — est-ce le XX[e] ? peu importe — dit en parlant de M. de Sabran-Pontevès : « Eh ! je sais bien qu'il veut rétablir le roi ; mais c'est un bon républicain. » Il est très probable que c'est moi qui viens d'inventer le

mot ; mais n'est-ce pas qu'il est authentique ? Voilà ce qui a un caractère religieux. Le socialisme, point, ou vraiment pas encore.

Le peu que M. Le Bon a dit du socialisme dans son livre me paraît donc, sinon négligeable, du moins peu digne qu'on s'y arrête très longtemps, et c'est sur ses considérations relativement aux causes de la décadence des races latines que je veux au contraire insister un peu.

II

M. Le Bon est un esprit à la fois amoureux des faits probants et très imaginatif. Il en résulte que son livre est tantôt très précis et très instructif, tantôt témérairement généralisateur. M. Le Bon dira par exemple tranquillement : « Les écrits historiques ne sont que de purs romans absolument étrangers à toute réalité, » ce qui fait bondir M. André Lichtenberger. Je bondis moins, sachant assez que la réalité présente étant insaisissable, celle du passé l'est plus encore. Seulement j'admets peu une pareille outrance d'affirmation ou de négation chez un esprit sérieux. Il est bien clair que c'est encore avec ces deux maîtresses d'erreurs, la statistique et l'his-

oire, qu'on se fait des idées générales, toujours fausses, assurément, mais d'une vérité approximative, et que celui qui croirait vraiment que les histoires sont absolument étrangères à toute réalité, devrait tout simplement ne pas écrire une ligne de politique ou de sociologie. M. Le Bon, qui dénonce si âprement les vices de l'âme latine, devrait savoir qu'il n'y a pas de vice plus latin que de ne pas vouloir lire l'histoire et de faire, néanmoins, de la politique. J'ai défini, depuis longtemps, le radicalisme la maladie particulière aux hommes qui font de la politique sans savoir un mot d'histoire. M. Le Bon ne devrait pas prêter le flanc à cette épigramme, que je ne crois pas trop fausse.

Il y a de ces boutades chez M. Le Bon, de ces incartades. Trop. Cela à côté d'observations très justes, j'entends de regards fermes et précis jetés sur les choses. Une des causes, par exemple, de la décadence peut-être incurable, pour M. Le Bon, des races latines, c'est que le Latin est absolument incapable de rien comprendre à ce qui n'est pas latin. On croirait entendre parler un M. Brandès ou un M. Bjornson. Cette affirmation est trop scandinave. Voyez-vous un Espagnol, un Italien, pour ne point, par modestie, ajouter un Français, ne comprenant rien aux choses d'Allemagne ou

d'Angleterre ? Les pays de Charles-Quint, de Richelieu et de Mazarin, les pays classiques de la diplomatie, fermés aux choses et aux esprits d'outre-frontière ! Les pays — et je reconnais qu'ici il faut surtout songer à l'Italie et à la France — les plus ouverts à toutes les idées, à toutes les philosophies et à toutes les littératures étrangères, considérés comme fermés et forclos ! Qu'on dise cela en Allemagne, — et on ne le dit pas, — qu'on dise cela en Scandinavie, passe encore ; mais qu'on le dise à Paris où, depuis quatre cents ans, toute idée européenne est accueillie, pénétrée, repensée et clarifiée, en moyenne vingt-cinq ans (autrefois), en moyenne dix ans (aujourd'hui), après qu'elle a été conçue ailleurs ; non, il y a là quelque légère exagération.

Eh ! Ce serait bien plutôt, non pas l'Allemand, mais l'Anglais, qui serait caractérisé par « l'incapacité absolue de comprendre les idées des autres peuples, civilisés ou non ». C'est là que, non pas l'intelligence manque, mais l'autonomie de race et l'orgueil ethnique sont trop forts pour qu'il y ait communication facile avec la mentalité des autres peuples. Mais le Français fermé, l'Italien rigide, l'Espagnol imperméable ! Interrogez donc un Allemand sincère, et en général ils le sont : il vous dira : « Nous ne laissons pas d'avoir un peu besoin

de vous pour comprendre mieux nos penseurs. Vous les restreignez un peu, toujours ; mais vous les définissez. Et ils ont besoin d'être déterminés. Tant qu'ils n'ont pas passé par vos mains, ils restent toujours un peu amorphes. »

Mais non ! Anglomanie. Il n'y a que l'Anglo-Saxon qui soit compréhensif. Tout cela parce qu'un Homais de petit journal socialeux a dit que les Anglais empêchent les peuplades d'Afrique de se débarrasser de leurs rois et de se mettre en république ! M. Le Bon ramasse trop de coupures de journaux. Il a un peu de la manie de Flaubert qui était à l'affût de la bêtise française et qui n'était pas embarrassé pour en trouver des spécimens nombreux, lesquels faisaient sa joie, un peu puérile. Mon Dieu, à lire les journaux politiques, on risque deux choses, dont la première est de trouver des imbéciles partout et la seconde de le devenir. Mais ce n'est pas une très bonne méthode scientifique. Je suis convaincu, et par observation, que les lecteurs de journaux, encore qu'ils soient atteints d'une maladie assez funeste, sont beaucoup plus intelligents que ceux qui les rédigent. J'ai constaté cela cent fois ; le contraire aussi, mais moins souvent.

Et cette idée de l'infirmité intellectuelle du Français revient sans cesse dans le livre de M. Le Bon.

Il affirme : « N'adopter une opinion politique ou sociale que quand, après mûre réflexion, elle paraît répondre à la réalité des choses, constitue un processus mental dont semblent incapables la plupart des cerveaux latins. » Il y a du vrai, sans doute. Mais M. Le Bon oublie un facteur. *Il semble* que les opinions politiques et sociales soient affaire chez nous de caprice ou de « contagion », et non pas d'intelligence. Or elles ne sont pas affaire d'intelligence pure et élevée ; mais elles ne sont pas, non plus, mais pas du tout, ou très peu, affaire de caprice ou de contagion. Elles sont affaire d'*intérêt* et par conséquent d'intelligence, d'intelligence un peu basse et non très pure, mais encore d'intelligence.

Je vois un tel que j'ai connu modéré et qui est socialiste. Caprice ! Contagion ! Pas du tout ! Entre les deux phases il s'est ruiné. Il a passé d'une classe dans l'autre, voilà tout. De bourgeois il est devenu prolétaire ; et comme il jugeait les choses avec l'intelligence de la classe dont il était, il les juge avec l'intelligence de la classe dont il est.

J'en vois un autre qui de radical est devenu modéré. C'est qu'entre ces deux stades il s'est enrichi, ou du moins est arrivé à l'aisance. Les Français, comme tous les hommes, ont les idées et

les opinions de leurs intérêts. Et ce n'est pas une si mauvaise chose. C'est ainsi que les forces sociales trouvent leur équilibre.

Les ouvriers sont *un peu* socialistes. C'est qu'ils n'ont rien et qu'il leur est désagréable, non pas d'avoir rien, mais, ce qui est bien plus humain, que quelqu'un ait quelque chose. Les bourgeois et les paysans sont antisocialistes. Ce n'est pas inintelligence ; c'est très intelligent à leur point de vue.

Rien ne dérive moins de la passion que les opinions politiques et sociales des Français. Et ce n'est point un mal.

Mais les instituteurs ? nous dit M. Le Bon ; mais les professeurs ? « C'est parmi les instituteurs et surtout les professeurs de l'Université que le socialisme compte le plus de recrues. » Rien de plus exact. Presque en majorité, peut-être en majorité, les instituteurs et les professeurs de l'Université sont socialistes de diverses nuances, depuis le socialisme d'État jusqu'au collectivisme et à l'antipatriotisme. Mais ils sont très intelligents, à leur point de vue, en étant tout cela. Ce n'est pas élevé, ce n'est pas généreux ; cela doit être surveillé et exciter de la part du pays une certaine méfiance ; mais ce n'est pas bête. Un instituteur, un professeur, d'abord a, naturellement à l'égard des deux

grandes forces conservatrices, le clergé et l'armée, une animosité ou au moins un éloignement assez fort. Ce sont concurrents. Sans eux sa corporation serait la première de l'État. Sans le clergé, c'est l'Universisté qui serait le clergé, qui serait directrice des esprits et des âmes. Le rêve de Cousin, l'Université sacerdotale, l'Université clergé des temps modernes, est au fond de l'esprit de la plupart des universitaires.

Pour l'armée, elle ne peut pas plaire aux professeurs. Elle est pauvre, comme eux, mais elle est brillante ; elle a un passé glorieux : elle est historique, et en cela elle est une espèce de noblesse ; elle contient encore dans son sein les représentants les plus énergiques et les plus honorables de l'ancienne aristocratie ; elle fait encore de « beaux mariages ». L'universitaire ne peut pas ne la point envier.

Sentiments peu sympathiques à l'égard des deux grandes forces conservatrices, c'est déjà un acheminement vers la forme la plus aiguë du démocratisme.

De plus, le professeur et l'instituteur n'ont rien à perdre et peuvent croire avoir à gagner à l'abolition de la propriété personnelle. Ils ne sont pas propriétaires, le deviennent difficilement ; ils rêvent assez complaisamment d'une société où il

n'y aurait d'autre différence entre les hommes que celle « des vertus et des talents », sachant bien que, dans une telle société, la vertu étant rare et du reste ne devant jamais compter que pour la forme et pour la cérémonie, le talent, c'est-à-dire savoir un peu plus de français que le paysan et un peu plus de trigonométrie que l'épicier, serait la seule distinction. Tout cela n'est point sot, et que l'universitaire soit très avancé, internationaliste, collectiviste, socialiste ou au moins radical, cela me parait la chose du monde la plus naturelle. Il faudrait qu'il fût désintéressé, ou décidément d'une intelligence supérieure, pour n'être pas quelque chose de tout cela.

M. Le Bon me parait donc, jusqu'à un certain point, dans l'erreur, quand il attribue à l'inintelligence des Français ce qui n'est chez eux que l'effet de leurs intérêts, il mettra : mal entendus, et je lui dirai : bien entendus, classe par classe, corporation par corporation, groupe par groupe.

Il y a quelque chose de plus intelligent que tout cela, c'est d'être patriote et de comprendre de quels sacrifices réciproques, et d'autre part, de quels sacrifices universels faits à la hiérarchie nécessaire, c'est-à-dire à l'organisation sociale, se fait et se conserve un grand pays qui ne veut pas mourir et qui veut s'accroître. Oh ! d'accord ! Mais

nous en sommes à nous demander si le Français, si le Latin est un imbécile. Non, certes, il ne l'est pas. C'est plutôt une certaine générosité et une certaine chaleur de cœur qui lui manque parfois, qui, plutôt, a quelque tendance à s'affaiblir en lui. A quoi il faut prendre garde. Certes, et j'y prends garde autant que M. Le Bon, et, du reste, je le félicite d'être noblement et généreusement inquiet à cet égard.

III

D'autres considérations de M. Le Bon sont beaucoup plus justes, par exemple sur la nervosité des peuples latins, — sur la manie latine de tout rapporter à l'État, — sur l'inaptitude relative du Latin à l'industrie et au commerce.

Les Français, pour nous en tenir à eux, n'ont pas de sang-froid. Comme ils n'ont plus de ces grands principes fixes, religieux ou traditionnels, qui forment comme une conscience stable, ils sont « dirigés » par des sursauts de sensibilité. « Un village perdu dans un coin de l'Europe est ravagé par une inondation ; explosion d'attendrissement national qui s'épanche en souscriptions, fêtes de charité, etc., et qui nous fait envoyer au

loin des sommes dont nous aurions tant besoin pour soulager nos propres misères. » — Quelques soldats français sont surpris à Langson par les Chinois : explosion de fureur qui jette par terre en trois heures le gouvernement. Comparez à cela la ténacité criminelle, mais enfin la ténacité excellente en soi et admirable, des Anglais dans la lutte qu'ils ont soutenue au Transvaal.

« L'opinion publique, dit M. Le Bon, ne semble plus connaître que les sentiments extrêmes ou l'indifférence. La France semble menée par des mouvements réflexes. » Je lui opposerai un peu quelque chose qui m'a toujours frappé. Le peu de différence qu'il y a d'une élection à l'autre entre le nombre des voix de chaque parti. On sait d'avance qu'à Fontenay-le-Duc le parti conservateur *a* 3.000 voix, le parti modéré 2.000 et le parti radical 4 000. On espère des déplacements de trois à quatre cents voix. Il s'en produit de deux cents à deux cent cinquante. C'est tout. Paris oscille plus fortement, non pas beaucoup plus. Paris, d'autre part, exerce une influence sur la province, mais faible, et la province suit Paris, toujours, mais très lentement. Ceci est bon et indique une nervosité beaucoup moins grande que M. Le Bon ne croit.

Il y a pourtant du vrai, incontestablement, dans

son observation. M. Le Bon s'amuse d'un petit fait qui, certainement, lui donne raison, mais dont il tire trop de conséquences. Le docteur Laporte, appelé au chevet d'une femme en travail, la trouvant en danger de mort, se sert, pour la délivrer, d'un outil emprunté à un ouvrier du voisinage et différant très peu, du reste, de l'instrument chirurgical en usage dans ces circonstances. Mais, comme l'instrument ne sort pas d'une trousse de chirurgie, chose mystérieuse possédant un prestige sacré, et comme la femme meurt, indignation, rumeur populaire, presse saisie, reporters (qui sont les plus ignorants des hommes) affairés et émus, procès, condamnation, toute la lyre. La magistrature avait subi la contagion de l'émotion populaire. Quelques mois après, les maîtres de la science ayant pu se faire entendre, l'opinion est retournée, et les magistrats, en subissant l'influence comme la première fois, acquittent, et le bourreau devient un martyr.

Voilà qui est d'une juste observation. Cependant il n'y a au fond, dans l'affaire, qu'un homme mal défendu une première fois. Les « maîtres de la science » auraient dû se remuer un peu plus tôt. Les magistrats ne sont pas tenus, cependant, de s'éclairer tout seuls sur des questions qui sont loin d'être limpides par elles-mêmes. Ils ont jugé

« en bon sens », plutôt que sous la pression des tricoteuses ; et puis, éclairés scientifiquement par des gens compétents qui sont venus dire : « J'en aurais fait autant et je le ferai toujours dans des circonstances pareilles si elles se présentent », ils se sont inclinés sans entêtement d'amour-propre corporatif, ce qui, après tout, est très honorable.

M. Le Bon n'en a pas moins raison, en général, et l'histoire des trois peuples latins les plus considérables est pleine, en ce siècle surtout, d'exemples « d'emballements » qui sont très significatifs et qui doivent nous faire réfléchir très sérieusement. Les révolutions espagnoles, dont la suite néfaste n'a été interrompue, depuis dix-huit ans, que par le sentiment chevaleresque, infiniment honorable pour l'Espagne, de loyalisme à l'endroit d'une femme et d'une veuve ; les brusques sursauts d'opinion en Italie et la violence avec laquelle le régime parlementaire y est pratiqué ; l'affaire Dreyfus en France et la véritable folie qu'elle a développée, pendant quatre ans, dans les deux partis pour et contre, à tel point qu'on avait l'air d'une brute quand on en parlait avec tranquillité et comme d'une question de quatrième ordre, tant il est vrai que celui-là est fou qui n'est pas fou avec les fous ; tout cela ne laisse pas d'être

vraiment grave, et M. Le Bon n'a pas tort de le signaler.

Je n'ai pas besoin de dire à quel point je suis avec lui pour tout ce qui est de la monomanie française qui consiste à avoir toujours les yeux fixés sur l'État et à tout lui demander et à tout lui donner. M. Le Bon a trouvé une bonne formule sur cette affaire. C'est une erreur, nous fait-il entendre, que de croire qu'il y a plusieurs partis politiques en France. Il n'y en a qu'un : « l'étatisme ». L'idéal commun à tous les partis, des plus révolutionnaires aux plus conservateurs, est toujours l'absolutisme de l'État. « L'étatisme est l'unique parti politique des peuples latins. »

Excellent, un peu exagéré, mais excellent. Il faut dire cela avec un peu d'outrance, pour tâcher de persuader aux Latins, et particulièrement aux Français, que tous leurs partis ne sont que des syndicats d'intérêts ou de passions, qui se disputent le pouvoir avec l'intention, quelquefois inconsciente, le plus souvent très arrêtée, de l'exercer, dès qu'ils l'auront, aussi despotiquement que le parti qu'ils auront renversé et aussi exclusivement à leur profit que l'aura pu faire le parti auquel ils succéderont.

De là vient qu'en France le mot « liberté » n'est jamais qu'un mot de combat. Qui est libéral en

France? Toujours quelqu'un, mais jamais le même. Toujours celui qui est en minorité. Toujours celui qui est dans l'opposition. Tout parti d'opposition se réclame de la liberté, sans l'aimer le moins du monde. Le libéralisme est successivement l'*hypocrisie de tous les partis* D'où suit qu'un libéral est successivement suspect d'être de tous les partis les plus fantastiquement divers. J'ai été, dans l'opinion des hommes au pouvoir, anarchiste, orléaniste, légitimiste, radical, progressiste; je crois que je suis à présent clérical. Si les cléricaux revenaient au pouvoir, je serais demain taxé de radicalisme révolutionnaire. C'est le lot de tout homme qui ne change pas de manière de voir. Quand on ne change pas d'opinion, on change de parti tous les trois ans; quand on ne change pas de parti, on change d'opinion tous les huit jours.

Si les Français arrivaient à mépriser tous les partis et à ne jamais croire au libéralisme d'aucun d'eux, ils deviendraient peut-être libéraux eux-mêmes et ne feraient la fortune d'aucun syndicat d'exploitation nationale. Ils feraient peut-être leurs affaires à eux, les affaires *de l'intérêt le plus général*, et non celui de telle coterie, puis de telle autre, puis d'une troisième, desquelles la troisième, la seconde et la première crie: « Liberté! » pendant dix ans pour acquérir par là le

droit, une fois victorieuse, de gouverner à son exclusif profit.

Mais cela est difficile à un peuple très centralisé et qui semble ne comprendre et n'admettre que la centralisation. Le *Tout-à-Paris* est la formule même du peuple français. M. Le Bon en donne de nouveaux exemples qui ne pâlissent pas auprès de ceux que Stendhal donnait naguère et qui étaient d'un si haut comique. Voici ce que dit le très grave M. Leroy-Beaulieu : « *J'ai vu* des villages de 200 ou 300 habitants, appartenant à une grande commune dispersée, attendre pendant des années et solliciter humblement des secours pour une fontaine qui leur était indispensable et que 200 francs ou 300 francs, c'est-à-dire une contribution de 1 franc par tête, suffisaient à mettre en bon état. J'en ai vu d'autres, n'ayant qu'un seul chemin pour faire sortir leurs denrées, et ne sachant pas se concerter, quand, avec une première mise de fonds de 2.000 francs et 200 fr. d'entretien par an, ils pouvaient rendre aisément viable cette seule voie dont ils disposaient. Je parle de pays riches, beaucoup plus aisés que la majorité des communes de France. »

Voici l'histoire d'une conduite d'eau de la petite ville de X... : « Une des conduites d'eau y ayant été brisée, reçut brusquement les immondices

d'un égout voisin. Faire venir un ouvrier et réparer l'accident était une idée trop peu latine pour qu'elle s'imposât au conseil municipal. Évidemment, il fallait s'adresser au gouvernement. Quatre grandes colonnes de journal ont à peine suffi pour résumer les démarches qui furent faites. Grâce à l'intervention d'un nombre considérable de ministres, sénateurs, députés, préfets, ingénieurs, le dossier ne fit que vingt stations dans diverses administrations, et la décision finale ne mit que deux ans à parvenir à la commune. » — En attendant, les habitants continuèrent à boire la fièvre typhoïde dans leur eau d'égout.

« C'est ainsi — rendons la parole à M. Leroy-Beaulieu — que la France est en retard sur toutes les autres nations riches au point de vue du confort et de la possession et de l'usage des instruments d'usage collectif. Le gaz y coûte plus cher que partout ailleurs. L'électricité commence à peine à éclairer quelques rues dans quelques villes ; les transports urbains y sont à l'état barbare ; les tramways n'y existent guère que dans les villes de premier ordre ; le téléphone coûte à Paris trois fois plus cher qu'à Londres, Berlin, Bruxelles, Amsterdam et New-York... Est-ce parce que l'État n'intervient pas assez ? C'est parce qu'il intervient trop. Les municipalités, qui le repré-

sentent, usent à l'excès de leurs pouvoirs de contrainte ; contrainte réglementaire qui multiplie les injonctions, prohibitions, charges en nature, et qui, parfois, soumet les compagnies, sans aucune restriction, à l'arbitraire variable des conseillers municipaux ; contrainte fiscale, qui de chaque société de capitalistes veut faire pour la municipalité une vache à lait inépuisable. Ajoutez ce sentiment d'envie qui considère comme un attentat aux pouvoirs publics toute prospérité des compagnies particulières. »

On n'insistera jamais assez sur ce point douloureux. Parce que la France a dû son haut rang à son admirable centralisation politique, ou sous ce prétexte, elle tient à la centralisation administrative qui la paralyse et qui l'épuise, sans aucun profit, même pour l'État, même pour le gouvernement, qu'elle encombre. Tout est à refaire, avec précaution et avec transitions ; mais tout est à refaire de ce côté-là.

IV

J'ai dit que le livre de M. Le Bon est instructif encore pour ce qui est de l'inaptitude des races latines au commerce et à l'industrie. Là encore il

exagère ; mais il a raison. Ne parlons guère des Anglais, routiniers parce qu'ils sont orgueilleux et ne croient jamais qu'ils puissent être dépassés et l'avoir été ; et ici M. Demolins reçoit quelques milliers de démentis par jour. Mais les Latins sont certainement dépassés par les Allemands pour ce qui est de l'industrie et du commerce et doivent faire là-dessus de très sérieuses réflexions.

Ce n'est pas aller beaucoup trop loin de dire que la France se désintéresse de l'industrie et du commerce. Le Français ne place plus son argent que sur l'État, comme il ne veut plus se placer que dans l'État. En France l'argent aussi est fonctionnaire et ne veut pas être autre chose. Les capitaux et les capacités se retirent des affaires.

M. Le Bon cite des exemples curieux et indiscutables, puisqu'ils lui sont personnels, de la nonchalance de l'industriel français. M. Le Bon a besoin d'une certaine lampe électrique. Avant de l'acquérir, il écrit au vendeur pour lui demander s'il consentirait à la faire fonctionner devant lui. Pas de réponse. C'est déjà magnifique de hauteur aristocratique. M. Le Bon fait demander par un de ses amis au marchand la cause de son silence : « Oh ! répond le grand seigneur, il faudrait trop se déranger pour vendre dans des conditions pareilles ! »

Et voyez dans quel pays nous vivons ! M. Le Bon ne se permet pas d'imprimer le nom de ce marchand, qui méritait de passer à la postérité et, d'abord, d'être signalé au public.

M. Le Bon désire faire ajouter à un appareil dont il se sert un niveau d'eau. Le marchand, directeur d'une des premières maisons de Paris, déclara qu'il « n'avait pas d'ouvrier capable d'exécuter ce travail ».

M. Le Bon veut faire ajouter deux bornes supplémentaires à un galvanomètre. Le travail pouvait demander un quart d'heure. Le fabricant avait les ouvriers nécessaires, mais, dit-il, « mon associé ne serait pas content si je dérangeais le personnel pour une commande dont le prix n'atteint pas deux cents francs. »

Ils sont admirables ! Ils sont tout comme des fonctionnaires ; ils sont comme des employés d'administration : ils sont persuadés que le public est fait pour eux.

Les Allemands, au contraire... M. Le Bon a besoin d'une très petite quantité de cobalt laminé. Il écrit aux premières maisons de produits chimiques de Paris. Vu le peu d'importance de la commande, *on ne lui répond pas*. Jamais on ne répond. C'est un principe. C'est comme cela en France qu'on fait du commerce. Une seule maison finit par ré-

pondre qu'elle fournira le produit demandé dans quelques semaines. M. Le Bon attend trois mois. Il se décide à écrire en Allemagne. Il ne s'agissait que d'une affaire de quelques francs. Il reçoit réponse par retour du courrier et fourniture au bout de huit jours. « Il en est *toujours* ainsi, dit M. Le Bon, quand on s'adresse aux maisons allemandes. La plus petite commande est reçue avec reconnaissance, et toutes les modifications demandées par l'acheteur sont exécutées rapidement. » Que nos seigneurs les industriels français s'étonnent des résultats qu'ils connaissent bien : à savoir l'invasion des maisons allemandes à Paris.

Une jolie anecdote à ce propos. Une société étrangère avait établi à ses frais en France une ligne de tramways. L'affaire marchait bien. Recettes : onze cent mille par an ; frais : 47 0/0. Les autorités locales ayant manifesté leur mécontentement de ce que le directeur fût un étranger, la Compagnie consentit à prendre pour directeur un ingénieur français. Aussitôt règlements minutieux et bureaucratie triplée. En un an, les frais d'exploitation s'élevaient à 82 0/0. La Compagnie, très ingénieuse, offrit à la municipalité de garder l'ingénieur avec son titre et ses appointements, à la condition qu'il ne mît jamais les pieds dans les bureaux. Ainsi fut fait. La Compagnie fut

sauvée. L'école lui avait coûté 500.000 francs.

La supériorité de l'Allemand comme commerçant n'est pas dans son intelligence ; elle est dans son activité et dans son sérieux, dans le *age quod agis*. Ils ne s'occupent que de leur affaire. Un commis voyageur allemand s'applique minutieusement à la psychologie des peuples, observe tous leurs goûts, toutes leurs habitudes, tous leurs travers, et tout cela est consigné dans des livres spéciaux qui indiquent quels objets ont chance d'être bien vendus ici, là et ailleurs. Faire cette remarque, par exemple : « les Chinois cuisent leur riz dans des casseroles à parois très minces qu'il faut qu'ils renouvellent très souvent ; les Anglais ont eu l'idée de leur en vendre de très solides ; ils n'ont eu aucun succès. Pourquoi ? Parce que, s'il fallait moins souvent renouveler la casserole, l'aliment, aussi, mettait beaucoup plus de temps à cuire. Or, le combustible en Chine est très cher. Donc, si le Chinois économisait sur la casserole, il perdait par le combustible. Ne vendre au Chinois que de mauvaises casseroles » ; — faire cette remarque, c'est faire œuvre d'homme qui a l'esprit du commerce.

C'est ainsi qu'une prédiction orgueilleuse d'un écrivain allemand risque de se réaliser, celle qui assure que la France deviendra une colonie alle-

nande administrée par des fonctionnaires fran-
ais, mise en valeur par des commerçants, des
ndustriels et des agriculteurs allemands. Nous
'en sommes pas là ; mais il faut prendre garde.

C'est que le gros défaut, très répandu, de l'in-
lustriel et du commerçant français, c'est de mé-
priser son métier. Reste de préjugé de pays aris-
ocratique. Le commerçant français tient à bien
aire entendre qu'il est commerçant par le hasard
les circonstances, mais qu'il était né pour être
out autre chose. Il expédie sa besogne de commer-
ant au plus vite et sommairement ; et puis il « lit
les livres amusants », comme dit Poirier à Ver-
lelet ; il a ses idées sur Maeterlinck, sur Ibsen,
ur Jaurès et sur Wagner, et il vous les expose
onguement. Il applique son intelligence, qui est
vive, à tout ce qui n'est pas son métier, sans se
louter ou sans vouloir convenir que son métier
exige infiniment d'intelligence et qu'y réussir
prouve qu'on en a infiniment. Mais il sait aussi
qu'on ne le croit pas généralement en France, et
son snobisme, fort par lui-même, est confirmé,
entretenu et développé par le nôtre. Le « milieu »
est mauvais en France pour l'industrie et le com-
merce, parce qu'ils se méprisent et qu'on les
néprise, et qu'ils veulent se relever, en se renon-
ant, du mépris qu'on leur montre et qu'ils s'ins-

pirent. Le type, élémentaire et grossier, mais le type significatif du commerçant français est le commis voyageur, qui ne parle que littérature et politique, et *qu'il n'est pas possible de faire parler de son métier.* « Fi donc ! Je fais cela pour gagner ma vie ; mais je suis bien au-dessus de cela ! » Sauf les métiers purement manuels, il n'y a pas de métier où l'homme soit au-dessus de son métier ; il n'y a pas de métier où l'homme ne soit *au-dessous* de son métier et où il n'ait pas besoin de toute son intelligence et de toute son activité pour le tout entier remplir. Mais il faudra longtemps pour que les industriels et les commerçants français, en ce pays où ont trop régné l'orgueil nobiliaire, l'orgueil militaire, l'orgueil sacerdotal, l'orgueil judiciaire et l'orgueil ploutocratique, arrivent à se convaincre de ces vérités de La Palisse. Le commerçant français est toujours un peu un bourgeois gentilhomme.

V

On voit que le livre de M. Le Bon abonde en critiques, dont beaucoup, dont la plupart, contiennent beaucoup de vérité. A vrai dire, c'est surtout un livre de critique, un livre où sont signalés « les

défauts du sujet » ou plutôt de l'objet. Comme partie didactique, comme conseils donnés et remèdes prescrits, il est un peu faible, ou, si vous voulez, un peu discret. Tout compte fait, de conseil, M. Le Bon n'en donne qu'un : changer « l'âme latine » par une meilleure éducation. J'en suis d'avis, mais il faudrait préciser un peu plus que n'a fait l'auteur, si mes souvenirs sont exacts.

Faut-il, par exemple, comme le veulent M. Demolins, M. Bonvalot, M. Jules Lemaître, supprimer l'éducation littéraire et la remplacer par une éducation scientifique, industrielle, géographique et langues étrangères » ? Je ne crois pas. Il faut songer que, même au point de vue purement utilitaire, notre littérature est une industrie, est une denrée précieuse, que nous vendons très cher, qu'on vient chercher à grands frais chez nous et qui nous maintient à un rang assez haut encore en Europe. Il ne faudrait pas risquer de tarir cette source-là. Je crois qu'il faut restreindre notre éducation littéraire, mais non la supprimer. Il faut la restreindre et la renforcer. Elle est trop répandue et trop faible. Mais il faut s'arranger de manière à tirer d'un vaste enseignement « réel » et pratique tous ceux, au contraire, en petit nombre, mais tous ceux qui montreront une vraie aptitude aux lettres, à l'étude des civilisations antiques qui restent notre

base et notre racine, aux spéculations philosophiques elles-mêmes, malgré le peu de goût que j'éprouve pour ce genre de divertissement.

Cette sélection faite, et en continuant de la faire toujours, et avec le plus grand soin, il faut un « enseignement général » qui vise principalement trois choses : l'éducation de la volonté, la connaissance du monde moderne, la connaissance des langues modernes.

L'éducation de la volonté, c'est-à-dire une morale où seraient toujours et en première place le culte de l'énergie individuelle, de l'initiative individuelle, de la liberté individuelle, et en même temps celui de l'association volontaire ; où compter sur soi, ne compter que sur soi, ne pas compter sur l'État, ne pas admettre qu'il prétende agir pour vous et penser pour vous, et d'autre part s'associer entre êtres libres pour une œuvre ou pour une autre, seraient enseignés comme *des devoirs* ; et où compter sur l'État, s'en remettre à l'État, demander à l'État, donner à l'État autre chose que ce dont il a besoin strictement pour vivre et pour être fort contre l'étranger, céder et obéir à l'État quand il dépasse manifestement cette limite, seraient considérés comme des vices.

La connaissance du monde moderne, c'est-à-dire la géographie avant tout, approfondie, dé-

taillée, insistant sur le caractère des différents peuples et sur leurs ressources matérielles et morales ; de plus, l'histoire, surtout moderne, mais avec une vue d'ensemble suffisante sur l'antiquité et le moyen âge, sans la connaissance desquels on ne comprend rien à l'histoire moderne et l'on est un Homais à peine un peu plus instruit, croyant que le monde a commencé en 1848. — Il y a même des professeurs d'histoire qui ont cette mentalité.

Enfin les langues étrangères, apprises pour être parlées et non pas pour être lues, avec très peu de grammaire, très peu de thème, très peu de version, beaucoup d'explications et énormément de conversations. Ici immenses difficultés ; car si la classe d'histoire et celle de littérature peut être de cinquante élèves, et celle de latin ou de grec de trente, celle de langue vivante, étudiée pour être parlée, ne peut être que de dix au plus ; mais il faut pourtant arriver à étudier l'anglais ou l'allemand pour les parler : il le faut absolument.

Ces deux enseignements superposés pourraient réussir à changer un peu « l'âme latine ». Je dis un peu, et je m'en contente ; car il est évident que pour M. Le Bon il faudrait la changer radicalement ; mais pour moi je crois d'abord qu'on ne change jamais radicalement l'âme d'une race ; ensuite

qu'il ne faudrait que modifier assez légèrement l'âme française, l'âme italienne et l'âme espagnole, si fortes et énergiques, comme l'histoire d'avant-hier nous le montre assez, pour constituer à leur profit un immense progrès. Elles ne sont qu'atteintes ; il suffit de les redresser. Elles ne sont que mal engagées ; il suffit de les aiguiller mieux.

Il est bien entendu que je ne veux que féliciter M. Le Bon d'avoir crié fort et frappé rude. Il faut toujours exagérer, puisqu'il y a toujours du déchet. Il a crié à la décadence irrémédiable. Il a bien fait puisqu'il y a commencement de décadence. C'est le mot du vieux Le Sage à son fils l'abbé, qui lui parlait de l'enfer : « Oui, mon enfant, fais-moi peur, fais-moi bien peur. » M. Le Bon a voulu nous effrayer très fort. Il a raison, puisqu'il y a lieu d'avoir crainte. Soyons effrayés ; c'est le commencement de la sagesse. En retournant le mot de Figaro, il faudrait toujours avoir la peur du mal, sans avoir le mal de la peur.

25 juin 1902.

UNE HISTOIRE

DE LA RÉVOLUTION FRANÇAISE

M. Aulard a écrit ce qu'on appellerait, si l'on parlait encore la langue du XVIIIe siècle, une histoire philosophique de la Révolution française. Il a fait l'histoire des idées essentielles, des idées maîtresses qui ont présidé à la Révolution, et de leurs destinées diverses à travers la période qui s'étend de 1788 à 1804. Il a fait l'histoire, non pas tant de la Révolution, que de l'idée démocratique au travers de la Révolution. Il a tracé la courbe, le graphique de l'idée démocratique de 1788 à 1804, avec ses saillies, ses défaillances, ses élans et ses régressions, et indiqué les causes successives de ces successifs accidents.

Et ce serait, comme M. Aulard manifeste la crainte que ce ne le soit en effet, l'histoire d'une abstraction, si M. Aulard n'était pas un des trois ou quatre hommes qui connaissent le plus intimement les faits de l'histoire révolutionaire, et si l'abstraction dont il s'agit ne se pouvait enlever et abstraire elle-même, au gré du lecteur, de telle sorte que, si l'on fait cette manière d'ablation, il reste, très solide et même massive, une histoire des opinions et de l'esprit public de 1789 à 1804, et une histoire des hommes qui ont eu une opinion et qui l'ont exprimée dans cette période de notre histoire.

Cette histoire de l'idée démocratique a un premier avantage qui peut-être est précieux : c'est qu'elle ruine radicalement la fameuse théorie du « bloc ». Si l'on demande à M. Aulard ce que c'est que la Révolution, il répondra, avec un très grand bon sens, selon moi, qu'il n'en sait rien du tout. La Révolution est une époque ; ce n'est pas une personne indivisible. Si on la considérait ainsi, on trouverait en elle « une espèce de puissance incohérente, capricieuse, violente et sanguinaire », tantôt plus oppressive et liberticide que le plus affreux tyran de tragédie, tantôt plus sage, plus généreuse et plus magnanime que les sept sages de la Grèce ; et donc, la tenir pour indivisible, c'est précisément tenir à ce qu'elle soit ab-

surde. — Mais, à travers cette époque, il y a à remarquer l'évolution d'une idée, de l'idée démocratique, et c'est cela qu'il faut isoler d'abord pour le bien entendre ; considérer ensuite au milieu des faits discordants qui l'entourent, pour voir comment il en est qui le favorisent, d'autres qui lui nuisent, et comment il s'en tire ; isoler de nouveau enfin, pour voir comment, en définitive, il s'en est tiré et quelle figure il fait après ces épreuves.

Et voilà un grand avantage de cette méthode, qui est immédiatement balancé par un assez grand inconvénient. Quand on fait l'histoire de la Révolution française, il est assez naturel de s'arrêter soit au 9 novembre 1799, soit au 18 mai 1804 ; mais, quand on fait l'histoire de l'idée démocratique, il n'y a absolument aucune raison de s'arrêter ni en 1799, ni en 1804, ni même en 1901 ; — ou, du moins, s'arrêter à cette dernière date, il n'y aurait qu'un prétexte. Il est si évident que l'idée démocratique n'avait nullement achevé son évolution en 1804, qu'on s'étonne que l'historien nous quitte là plutôt qu'ailleurs ; et, à vrai dire, son sujet, ainsi conçu, n'a plus de bornes, que celles, et encore si l'on veut, où exposer devient prévoir. Et par conséquent le livre de M. Aulard n'est qu'un fragment de l'histoire de l'idée démocratique en

France ». Cela ne laisse pas d'être sensible et désagréable quand on finit de le lire.

A la vérité, le fragment est d'importance. Prenons-le pour ce qu'il est.

Rien n'est plus net, — comme aussi il n'y a rien de plus net que l'esprit de M. Aulard ; et c'est pour cela qu'on se rencontre de plain-pied avec lui sur les idées synthétiques des événements, alors même qu'on est très éloigné de lui comme tendances ; — rien n'est plus net que le *résidu* que nous donne M. Aulard des idées, tout compte fait, directrices et des principes, tout compte fait, essentiels de la Révolution française. La Révolution, à la réduire aux idées et sentiments qui ont eu, pendant son cours, le plus d'influence sur ses partisans, a été antiaristocratique, antimonarchique, antireligieuse, antiploutocratique. Réduisons encore. Cela revient à dire que ses deux « principes » ont été « l'égalité » et la « souveraineté du peuple », et, comme dit Aristote, il n'y en a pas un de plus. Et tout le reste est venu de là, et rien d'important dans toute l'histoire de la Révolution jusqu'à nos jours ne se rattache à autre chose.

Avant d'aller plus loin, remarquez les lacunes apparentes et intentionnelles. Il n'est question dans ce résumé ni de « liberté », ni de « sûreté »,

ni de « propriété », quoique ces choses soient inscrites, à titre de droits, soit dans la Déclaration de 1789, soit dans celle de 1793. C'est qu'en effet ces choses n'ont quasi aucune importance pour les révolutionnaires français, je dirai même pour les Français ; et n'en ont vraiment aucune, *relativement* aux deux principes seuls gardés par M. Aulard comme vraiment constitutionnels : égalité, souveraineté du peuple. En d'autres termes, mis au choix, les Français sacrifieront-ils liberté, sûreté, propriété, à l'égalité et à la souveraineté du peuple ? Il faut répondre : oui, tant qu'ils seront pénétrés de l'esprit général de la Révolution française ; et donc il n'y a qu'égalité et souveraineté du peuple qui soient principes constitutionnels de la France nouvelle. De ces deux idées toutes les autres ont dérivé, avec le temps, plus ou moins combattues, plus ou moins entravées, suivant cependant leur cours et développant, successivement ou simultanément, toutes leurs conséquences.

L'égalité a été d'abord pour les Français imbus de l'esprit nouveau, l'égalité des droits, l'égalité devant la loi et devant la justice, l'égale possibilité d'accès à tous les emplois et à toutes les fonctions. C'est l'esprit général de 1789. Mais l'égalité des droits n'étant guère plus qu'une plaisan-

terie un peu amère quand l'égalité de conditions n'existe pas, l'idée de l'égalité des conditions n'a pas tardé à pénétrer dans les esprits, comme une conséquence du « principe », et aussi comme une condition de l'application réelle de l'égalité des droits elle-même. Étant incontestable qu'un homme riche et qu'un homme pauvre ne sont nullement égaux ni devant la loi, ni devant la justice, ni pour ce qui est de l'accès aux places et fonctions, il parut logique que fût établie d'abord l'égalité des conditions pour assurer l'égalité des droits. Et, d'autre part, pour elle-même, l'égalité des conditions parut non seulement désirable, mais nécessaire, sitôt qu'on s'aperçut, précisément pour avoir obtenu l'égalité civile, que peu de chose était changé et que la plus blessante des inégalités est certainement celle qui consiste en ce que l'un possède beaucoup et l'autre infiniment peu.

— Mais c'était la propriété qui s'en allait et l'héritage ! — Précisément ; et voilà que commence cette antinomie entre les deux principes essentiels de la Révolution : égalité, souveraineté du peuple ; et tous les autres pseudo-principes que les révolutionnaires avaient d'abord acceptés pêle-mêle. Le duel, pour se borner à celui-ci pour le moment, entre l'égalité et la propriété, a été permanent pendant la Révolution, comme depuis.

Remarquez que les antipropriétaires de ce temps-là pouvaient se réclamer de la Déclaration elle-même. Elle disait : « Les droits sacrés et inaliénables de l'homme sont la liberté, l'égalité, la sûreté, la propriété. » Cela peut vouloir dire : « Les propriétés sont inattaquables. » Mais cela peut vouloir dire, et en bon français c'est le vrai sens : « Tous les hommes ont droit à la propriété, comme à la liberté, à l'égalité et à la sûreté. » Si la liberté est un droit de l'homme, tous les hommes doivent être libres ; si l'égalité est un droit de l'homme, tous les hommes doivent être égaux ; si la propriété est un droit de l'homme, tous les hommes doivent être propriétaires.

Et remarquez bien que je ne joue point. Le socialisme du temps de la Révolution a précisément entendu les choses ainsi. Partout où le socialisme a paru au cours de la Révolution, jusqu'à Babeuf exclusivement, c'est sous forme, non de collectivisme, mais de *partagisme* ; et c'est-à-dire que les révolutionnaires socialistes interprétaient l'article 2 de la Déclaration de 1789 et l'article 2 de la Déclaration de 1793 comme je faisais tout à l'heure : tout homme a droit à être propriétaire de quelque chose ; donc il faut partager les biens.

A la vérité, l'interprétation différente était donnée par les Déclarations, qui, celle de 1789 par

son article 17, celle de 1793, par son article 19, affirmaient que nul ne saurait être privé de sa propriété, ni de la moindre fraction de sa propriété. C'était donc bien le droit du propriétaire existant sur sa propriété existante, et non le droit de tout homme à être propriétaire, que les Déclarations avaient entendu dire ; et l'article 2 devenait un peu comique, affirmant ainsi que liberté, égalité et sûreté étaient droits de tous et propriété droit de quelques-uns, et qu'on avait droit à la liberté, à l'égalité et à la sûreté en tant qu'homme, mais qu'on n'avait droit à la propriété que si l'on était propriétaire.

C'est pourtant ainsi que l'entendaient les chefs de la Révolution, quand ils décrétaient la peine de mort contre quiconque proposerait la loi agraire. C'est ainsi que l'entendait Robespierre, *même en ses moments de demi-socialisme*, quand il déclarait que « l'égalité des biens est une chimère » et que « la propriété est le droit qu'a chaque citoyen de jouir et de disposer de la portion de biens qui lui est garantie par la loi ». Il dit : « de jouir et de disposer », ce qui suppose une propriété déjà acquise. C'est la proclamation du droit *du* propriétaire, ce n'est pas la proclamation du droit *à être* propriétaire. Un vrai socialiste dirait : « La propriété est le droit qu'a chaque citoyen de posséder. »

Quoi qu'il en soit, ce duel entre la propriété et l'égalité a duré, sans grand éclat ni grande violence, pendant toute la Révolution, jusqu'à ce que Babeuf, avec sa redoutable précision, lui ait donné sa forme définitive. Lui, le premier, je crois, s'est avisé que le socialisme révolutionnaire était enfantin ; que le partagisme n'avait pas le sens commun, parce que le partage n'était pas une solution ; que, le lendemain du partage, l'inaliénable, imprescriptible et intangible égalité serait détruite par l'inégalité entre ceux qui sauraient conserver leur part, ceux qui sauraient l'agrandir et ceux qui sauraient la perdre ; que c'est donc la propriété elle-même qu'il faut non partager, mais abolir ; et que le seul moyen pour qu'il y ait égalité entre les propriétaires est que la propriété ne soit point.

Et alors apparaît l'idée collectiviste, qui est l'idée obscure, mais essentielle, latente, mais fondamentale, de la Révolution française ; qui est l'idée dans laquelle la Révolution prend conscience d'elle-même, et prend connaissance, avec surprise, avec inquiétude, avec effroi et avec espérance, de tout ce qu'elle contenait : « Quoi ! J'étais communiste ! » et, si elle est logique : « Nécessairement ; » et si elle est effrayée de la grandeur de sa tâche : « Jamais ! » et si elle est clairvoyante : « Je le suis ou je ne suis pas grand'chose. »

C'était (confusément) l'idée de Marat : « Qu'aurons-nous gagné à détruire l'aristocratie des nobles, si elle est remplacée par l'aristocratie des riches ? Et, si nous devons gémir sous le joug de ces nouveaux parvenus, mieux valait conserver les ordres privilégiés... Pères de la patrie, vous êtes les favoris de la fortune ; nous ne vous demandons pas *aujourd'hui* à partager vos possessions, ces biens que le ciel a donnés en commun aux hommes... » — C'était (plus clairement) l'idée du journal *les Révolutions de Paris* : « ... Vous ne vous apercevez donc pas que la Révolution française, pour laquelle vous combattez, dites-vous, en citoyen, *est une véritable loi agraire, mise à exécution par le peuple*? Il est rentré dans ses droits ; un pas de plus, il rentrera dans ses biens. » — C'est, nettement cette fois, et sous sa forme pratique, celle du collectivisme, l'idée de Babeuf. On doit considérer l'*Analyse de la doctrine de Babeuf*, brochure répandue et placard affiché en 1796, comme la troisième Déclaration des droits. On y trouve ces axiomes, développements indiscutablement logiques du principe de l'égalité : « La nature a donné à chaque homme un droit égal à la jouissance de tous les biens. Les travaux et les jouissances doivent être communs. Il ne doit y avoir ni riches ni pauvres. Le but de la Révolution est de détruire l'inégalité. »

Et le *Manifeste des Égaux* doit être considéré comme un supplément à la Constitution de 1793. Le passage du partagisme enfantin de 1793 au socialisme réellement et efficacement égalitaire y est admirablement marqué et défini : « La loi agraire ou le partage des campagnes fut le vœu instantané de quelques soldats sans principes, de quelques peuplades mues par leur instinct plutôt que par la raison. Nous tendons à quelque chose de plus sublime et de plus équitable : le bien commun ou la communauté des biens. Plus de propriétés individuelles des terres : la terre n'est à personne ; les fruits sont à tout le monde. »

Mais ce n'est pas tout ; ce n'est presque rien. Le dogme, c'est l'égalité ; la vérité, c'est l'égalité ; donc il faut poursuivre l'inégalité jusqu'en son fort ; il faut pousser à bout l'inégalité. Les hommes sont inégaux en force, en courage, en intelligence. Ils ne doivent pas l'être ; car c'est contraire, sinon à la Déclaration de 1789, du moins à la déclaration de 1793, qui a dit : « Tous les hommes sont égaux *par la nature* et devant la loi. » S'il existe des inégalités naturelles, c'est la nature qui a tort, et il faut s'efforcer de les atténuer jusqu'à les détruire, ou de les entraver jusqu'à les empêcher de sortir leurs effets.

M. Aulard se demande si les auteurs de la Décla

ration ont voulu dire que les hommes naissent aussi forts d'esprit et de corps les uns que les autres ; et il répond que « cette niaiserie ne leur a été attribuée que par de niais adversaires ». Les auteurs de la Déclaration n'ont certes pas voulu dire cela ; mais ceux qui l'ont dit, avant ou après, ne sont pas des niais. C'est Helvétius, en son livre *de l'Esprit*, et tout autant dans son livre *de l'Homme*, Helvétius, qui soutient sans cesse qu'il n'y a aucune autre inégalité entre les hommes que celle qu'y met l'éducation, et que « l'esprit, le « génie et la vertu sont les produits de l'instruc- « tion ». C'est Mme Roland, disciple d'Helvétius autant que de Rousseau, qui croit que « les dif- fférences infinies qui se trouvent entre les hommes proviennent presque entièrement de l'éducation ». C'est Proudhon, qui dit formellement : « L'homme, par essence, est égal à l'homme, et si, à l'épreuve, il s'en trouve qui restent en arrière, c'est qu'ils n'ont pas voulu ou su tirer parti de leurs moyens... Si quelque différence se manifeste entre eux, elle provient, non de la pensée créatrice qui leur a donné l'être et la forme, mais des circonstances extérieures sous lesquelles les individualités naissent et se développent. » — Et c'est enfin Babeuf qui, aussi révolté des inégalités naturelles que des inégalités sociales, — et pourquoi

onc non ? — écrit avec fermeté : « Celui-là même ui prouverait que, par l'effet de ses forces, il est apable d'en faire autant que quatre, n'en serait as moins *en conspiration contre la société*, parce u'il en ébranlerait l'équilibre par ce seul moyen t *détruirait la précieuse égalité*. »

M. Aulard se demande encore si, par l'article : Tous les hommes sont égaux par la nature et evant la loi », les auteurs de la Déclaration ont oulu dire qu'il est souhaitable que les institutions orrigent autant que possible les inégalités natu- elles, c'est-à-dire tendent à ramener tous les ommes à un type moyen de force physique et ntellectuelle ; et ici, mieux inspiré, il répond : Cela a été demandé ; mais plus tard, par d'au- res. » Oui ; et ces autres sont les babouvistes, ont les *Égaux* de 1796 ; et c'est Babeuf lui-même ui écrit sans ambages : « Il faut que les institu- ions sociales mènent à ce point qu'elles ôtent à out individu l'espoir de devenir jamais ni plus iche ni plus puissant, *ni plus distingué par ses umières*, qu'aucun de ses égaux. »

Et, au point de vue de l'esprit de la Révolution, l a raison absolument. L'esprit égalitaire est aussi hoqué de voir un homme l'emporter sur un autre ar son intelligence ou par son savoir que par sa orce physique ou par ses richesses. Il l'est peut

être plus ; et la supériorité intellectuelle, avec ses prétentions d'être un don de Dieu, a quelque chose de plus insolent que la supériorité financière ou la supériorité tout simplement administrative, que l'on sent qui n'est qu'une sorte d'expédient social. La supériorité intellectuelle est plus insupportable que toute autre, parce qu'elle commande plus impérieusement. Pascal, qui a tout vu, s'en est très bien avisé : « La raison nous commande bien plus impérieusement qu'un maître ; car en désobéissant à l'un on est malheureux, et en désobéissant à l'autre on est un sot. » Il n'y a rien de plus cuisant. — En tout cas, la supériorité intellectuelle est, tout comme la noblesse, la richesse et la royauté, un privilège de naissance. Elle est une injustice ; et qu'elle soit une injustice naturelle, ce ne serait qu'une raison pour réparer par l'institution sociale l'iniquité de la nature. La démocratie actuelle, en préférant presque partout les médiocrités aux « lumières », n'obéit pas à l'envie, comme ses perfides calomniateurs vont le répétant : elle obéit à l'esprit même de la Révolution française.

Voilà l'évolution complète de l'idée d'égalité. Égalité des droits ; égalité de la possibilité d'accès aux fonctions ; égalité des biens ; enfin *égalité intégrale*, c'est-à-dire des droits, des biens, des

forces et des intelligences ; suppression absolue de tout ce qui est privilège de naissance ; que ce privilège ait été octroyé par l'institution sociale ou par la nature, si tant est que la nature en octroie.

Cette évolution s'est faite en sept ans, de 1789 à 1796, ce qui prouve qu'elle était naturelle et qu'elle s'était à l'avance faite entièrement dans un certain nombre d'esprits. Et elle est complète, sans qu'on puisse aller au delà du dernier terme où, en 1796, elle est arrivée. Elle ne peut que recommencer. Et c'est ce qui s'est produit. L'histoire depuis le commencement du XIX[e] siècle est figurée en raccourci par l'histoire de la Révolution, comme l'histoire du christianisme par l'Ancien Testament. « Accomplir faut les Écritures », comme disaient les frères Gréban. C'est une raison que M. Aulard aurait pu donner pourquoi il s'arrêtait en 1804 ; mais alors il aurait dû s'arrêter en 1796.

II

L'autre idée essentielle de la Révolution française, c'est l'idée de la souveraineté de la nation. Elle ne dérive pas de la première ; mais elle s'accorde et s'ajuste très précisément avec elle.

Elle n'en dérive pas : car, de cette idée : « personne ne sera au-dessus d'un autre », relativement

au commandement, que peut-on conclure ? Si personne ne doit être au-dessus d'un autre, qui commandera ? Personne. Voilà la réponse de l'anarchiste ; l'idée d'égalité peut conduire à l'anarchie. — Mais, d'autre part : si personne ne doit être au-dessus d'un autre, qui commandera ? Tout le monde. Voilà la réponse de celui qui veut que, l'égalité établie, il y ait encore un État ; voilà la réponse de l'étatiste. Et en effet, l'égalité n'est point choquée de ce que le commandement s'adresse et s'impose à tous, si, aussi, il vient de tous. Tous ordonnent, tous obéissent ; l'égalité est parfaite. L'idée de souveraineté du peuple ne dérive pas de l'idée d'égalité ; mais elle s'y ajuste.

A la vérité, il y a bien quelque embarras. « Tous ordonnent, tous obéissent », n'est, tout compte fait, qu'une fiction. Tous, en pratique, c'est la majorité ; c'est la moitié plus un. Le droit de la moitié moins un, que devient-il ? Et de cet embarras nous trouvons des traces dans les contradictions dont sont pleines, comme nous en avons donné déjà quelques exemples, les deux Déclarations (surtout la seconde). D'une part, la Déclaration de 1793 dit : « La souveraineté réside dans le peuple ; elle est une et indivisible, imprescriptible et inaliénable. » Mais, d'autre part, la même Déclaration dit encore : « Aucune portion du peuple ne

peut exercer la puissance du peuple entier », et elle dit aussi : « que tout individu qui usurperait la souveraineté soit à l'instant mis à mort par les hommes libres. » Et ceci vise la royauté, et cela vise l'aristocratie. Sans doute ; mais la moitié plus un du peuple n'est, cependant, qu'une portion du peuple. Donc la moitié plus un tombe sous le coup de l'article : « Aucune portion du peuple ne peut exercer la puissance du peuple entier ; » et l'insurrection de la moitié moins un contre la moitié plus un est légitime, surtout quand cette moitié plus un, comme il arrive toujours à cause des abstentions, n'est qu'un tiers, ou, comme c'était l'ordinaire sous la Révolution, un cinquième. Et, en combinant l'article : « Aucune portion du peuple... » et l'article : « Que tout individu qui usurperait... », ce qui paraît permis, on arriverait à cette conclusion que la moitié moins un a le droit de mettre à mort cette usurpatrice moitié plus un, si elle le peut ; et ce ne serait, après tout, qu'une application un peu vive de l'article : « La souveraineté est une et indivisible », lequel semble bien affirmer que la souveraineté est dans l'*unanimité* des citoyens.

On voit très bien que les rédacteurs de la Déclaration de 1793 ont évité le mot *majorité*. Ils n'ont pas osé dire : « La souveraineté est dans la majorité

de la nation. Elle est sans appel. Elle est sans contrepoids. Elle est sans limites. Les citoyens qui appartiennent à la minorité n'ont aucun droit. » — Ils ne l'ont pas osé ; car alors que devenaient les droits de l'homme ?

Ils l'ont si peu osé qu'ils ont dit le contraire, par une dernière contradiction qui est la plus violente de toutes : « Quand le gouvernement viole les droits du peuple, l'insurrection est pour le peuple, *et pour chaque portion du peuple*, le plus sacré des droits et le plus indispensable des devoirs. » Voyez-vous ou la contradiction, ou l'ambiguïté, ou la supercherie, du reste inconsciente ? Si par « les droits du peuple » il faut entendre « les droits de l'homme », ceci est la proclamation des droits de la minorité ; ceci veut dire : « Les droits de l'homme sont au-dessus des décisions de la majorité. S'ils sont violés, le droit à l'insurrection est ouvert. Et peu importe que ce soit une décision de la majorité qui les ait violés, n'y eût-il *qu'une portion du peuple* pour les revendiquer, elle est dans le droit. » Et l'on peut bien interpréter ainsi, car enfin cet article est le dernier de la Déclaration des Droits de l'homme ; il en est la conclusion ; il doit en contenir la sanction. Voici vos droits. Si je les viole, quelle sanction ? La voici. Dernier article, dernier recours.

Mais si l'on entend par « droits du peuple » *le* — et non *les*, qui n'aurait aucun sens — *le* droit du peuple en son ensemble, qui est d'être souverain, cela veut dire, au contraire, que, quand le gouvernement brise une décision du peuple souverain, comme par exemple en fructidor, le peuple doit se soulever, toute portion du peuple a le droit de se soulever ; et par parenthèse c'est la justification préalable du 18 Brumaire. Et voilà une redoutable ambiguïté.

La vérité est peut-être que les rédacteurs, s'étant occupés d'abord des droits de l'homme, puis du droit du peuple, ont bien entendu donner ce dernier article comme la sanction du droit du peuple, mais en laissant planer une certaine obscurité, de telle sorte que ce qui était une affirmation véhémente de la souveraineté populaire pût paraître une affirmation solennelle des droits de l'homme ; et c'est ce que j'appelais, supposant qu'ils n'ont pas suffisamment analysé eux-mêmes leur idée, une supercherie inconsciente.

Quoi qu'il en puisse être, ces déclarations (et surtout la seconde) contiennent, et bien entendu sans la résoudre, l'antinomie entre les droits de l'individu et la souveraineté nationale ; et comme, même entre les droits de l'homme, il y a eu un conflit dans lequel l'égalité a fini par vaincre, ronger,

et dévorer les droits qui lui étaient étrangers et opposés, liberté, sûreté, propriété ; de même le dogme de la souveraineté populaire a fini par l'emporter sur les droits de l'individu, sur ces mêmes droits de liberté, de sûreté et de propriété ; ne respectant que le droit d'égalité, qui n'est pas un droit individuel, qui n'est qu'une institution sociale, et avec lequel nous avons vu qu'elle pouvait s'accorder et de quelle manière.

Le dogme de la souveraineté du peuple a développé ses conséquences parallèlement au dogme de l'égalité développant les siennes, et ses conséquences n'ont pas été plus favorables aux droits de l'homme que celles du dogme de l'égalité. D'abord ce dogme habitue les esprits à cette idée que, là où il y a volonté du peuple et non volonté d'un homme, il y a liberté, et que les actes les plus oppresseurs sont des manifestations de liberté quand ils viennent de la foule. C'est une chose assez contestable. C'est une confusion entre la liberté du peuple et la liberté de l'homme, entre peuple libre et homme libre. Un peuple est libre, comme peuple, quand les lois qui le gouvernent viennent de lui ; c'est absolument vrai. Mais, de ce que le peuple est libre, il ne s'ensuit nullement que les citoyens le soient, et le peuple peut librement voter des lois épouvantablement oppressives pour chaque citoyen. La

liberté, considérée comme droit de l'homme, selon la Déclaration de 1789, « consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui. » Un peuple peut, très librement, m'ôter cette liberté radicalement, jusqu'à m'interdire d'élever mon fils selon la méthode de l'*Émile*, et il est libre, et moi, je ne le suis pas ; et il exerce sa liberté, et il m'empêche d'exercer la mienne. Seulement on me dira toujours : « De quoi vous plaignez-vous ? Vous êtes libre, *puisque vous appartenez à un peuple libre.* »

Voilà le sophisme, ou le paralogisme, comme on voudra, qui permet à un peuple libre d'être beaucoup plus oppresseur qu'un despote, et à la souveraineté nationale d'être beaucoup plus tyrannique que la souveraineté royale. On peut se révolter contre un tyran. Il est trop évident qu'avec lui il n'y a de liberté nulle part et qu'il est un pur et simple usurpateur ; on ne peut pas, on ne doit pas se révolter contre le peuple oppresseur. Si on le fait, le sophisme se dresse : « Vous êtes libre, puisque la loi qui vous opprime vient de vous. En vous révoltant, vous vous révoltez contre votre liberté. Votre libéralisme est liberticide. Vous n'avez pas le sens commun. Il doit vous suffire d'être libre en tant que faisant partie de ce peuple libre qui, du reste, vous opprime. » On sait que ce sophisme est en toutes lettres dans le *Contrat*

social. Il est aussi dans Lamartine, qui, je pense, en le formulant en un beau vers, n'y croyait guère :

Le joug que l'on choisit est encor liberté.

Il permet à un peuple d'être aussi oppresseur que possible avec la plus grande tranquillité d'esprit et de conscience. Un despote en son lit de justice doit avoir quelques inquiétudes ou quelques remords : un peuple dort dans le sien sur les deux oreilles. L'avantage d'appartenir à un peuple libre est qu'on y est tyrannisé, en passant pour un ennemi de la liberté si l'on est libéral.

Une autre conséquence du dogme de la souveraineté du peuple, c'est qu'un peuple croit avoir fondé la liberté quand il n'a que déplacé la souveraineté, et hérite de toutes les habitudes du despotisme qu'il a renversé en croyant les extirper à jamais, et l'imite de tout son cœur en le détestant, et le continue en exécrant sa mémoire. C'est précisément ce qui est arrivé au cours de la Révolution. Le peuple, en la personne de ses représentants, s'est installé tout simplement dans le trône de Louis XIV, et la séance a continué. Nonobstant toutes les Déclarations des droits, l'arbitraire a été le même et le bon plaisir a été identique, et que : « Car tel est notre bon plaisir » ait été remplacé

par : « Car telle est la volonté nationale, » on ne voit pas que la différence soit considérable. La Révolution a eu ses caprices, son mépris absolu de l'individu, ses favoris gorgés, ses favoris disgraciés, ses Bastilles, ses Pignerol, ses dragonnades, ses guerres de conquête, ses guerres de magnificence, ses prétentions d'asservir l'Europe, en un mot son despotisme hautain, superbe, sanguinaire et hasardeux, comme le Roi-Soleil.

Remarquez bien que cette prétention aussi à l'*omnipossession* comme à l'omnipotence a été commune à la vieille monarchie et à la démocratie naissante. Ce « droit éminent de propriété » que revendiquait par ses juristes la dynastie capétienne, la démocratie l'a proclamé aussitôt comme étant le sien, et c'est sous cette forme que le socialisme a paru d'abord dans la Révolution française. Le roi prétendait qu'il était propriétaire de toutes les terres de France ; le peuple, qui est maintenant le roi, prétend exactement la même chose et considère les propriétaires comme ses fonctionnaires préposés à la propriété et perpétuellement révocables, comme ses dépositaires perpétuellement exposés à se voir réclamer leur dépôt et inhabiles à le refuser. Le roi pouvait tout, le peuple peut tout ; le roi possédait tout, le peuple possède tout ; il n'y avait pas de droit en dehors du droit du roi,

il n'y a pas de droit en dehors du droit du peuple : voilà ce que contenait le dogme de la souveraineté du peuple, en soi ; voilà ce qu'il contenait surtout quand l'exemple de la monarchie absolue était là tout proche, tentateur, non seulement tentateur, mais imposant, obsédant et remplissant les esprits, et qu'on n'avait qu'à *transposer* pour savoir exactement ce qu'on avait à faire. Qui était souverain ? Le roi. Qui est souverain ? Nous. Que faisait-il, en usurpateur ? Nous le faisons, légitimement. Que prétendait-il, contre le droit ? Nous le prétendons, selon le droit. Jusqu'où il allait, nous pouvons aller. Plus loin ; car son droit avait pour limites celles de sa force ; le nôtre est inépuisable. Devant cela, les pauvres Droits de l'homme font triste figure.

Notez encore une raison pourquoi cette souveraineté a moins de limites que celle de l'ancienne monarchie. L'ancienne monarchie est absolue ; mais encore elle est un peu gênée par des lois, qu'elle peut changer, il est vrai, et c'est pour cela qu'elle est absolue ; mais enfin par des lois qui ont la force, le prestige de l'ancienneté. Cela impose. Elle est un peu obligée de tenir compte des précédents. En un mot, elle a une constitution tellement faussée, négligée, rouillée, encrassée, qu'elle fonctionne à peine et que c'est à peu près comme si

elle n'en avait pas ; mais encore elle en a une. Quand Louis XIV révoque l'édit de Nantes, on sait bien, malgré tout, que c'est un coup d'État, pour cette seule raison, et c'en est une, que l'édit date de quatre-vingt-sept ans ; et on le dit. Quand Louis XV brise les Parlements en 1771, on sait bien que c'est un coup d'État, et, qu'on l'en blâme ou qu'on l'en loue, on dit très bien que c'en est un. C'est pour cela seulement que Montesquieu fait cette distinction, que Voltaire s'obstine à ne pas vouloir comprendre, entre la monarchie et le despotisme. Le despotisme, c'est le gouvernement arbitraire ; la monarchie, c'est un gouvernement tempéré par des lois qui ont une certaine stabilité et qui sont entourées d'un certain respect. Voilà les limites, très faibles, mais voilà les limites de la souveraineté royale.

La souveraineté populaire n'en a pas. Elle n'a pas de précédents. Elle est franche et nette de toute hypothèque. Elle est intégrale. Elle a des lois, mais qu'elle fait, non qu'elle a reçues. Ces lois n'ont pas la force de l'ancienneté ni le prestige de la tradition. Elles sont d'aujourd'hui, peuvent être détruites demain par d'autres, et elles le sont. Une loi n'est une loi que lorsqu'elle est ancienne. Une loi nouvelle n'est qu'un décret. Une loi nouvelle n'est qu'un acte de celui qui est le plus fort. Elle ne le lie

pas. Elle est un signe de sa force, non une limitation de sa force ; un acte de sa volonté, non une règle de sa volonté, et, donc, loin qu'elle le lie, elle est une manifestation qu'il n'est point lié. La souveraineté populaire, à ses débuts, n'a aucune limite, non pas même celle de la loi.

— Mais elle en aura plus tard. — Il est possible, si elle prend un caractère traditionnel, si elle se respecte dans son passé. Mais pourquoi la tradition est-elle plutôt un caractère de la monarchie et n'est-elle guère un caractère de la démocratie ? Je n'en sais trop rien ; mais c'est un fait. Peut-être parce que la monarchie est une famille, et que la démocratie n'en est pas une. Peut-être faut-il appliquer à la monarchie (relativement, du reste) le raisonnement de Montesquieu sur la magistrature à peu près héréditaire de son temps : « C'est un métier de famille. » Toujours est-il que la démocratie est peu traditionnelle de son naturel, et la Déclaration des droits de 1793, chose assez notable, semble l'y inviter : « Un peuple a toujours le droit de revoir, de réformer et de changer sa constitution. Une génération ne peut assujettir à ses lois les générations futures. » De sorte que la souveraineté du peuple, en soi sans limites, par l'exemple de la souveraineté royale qu'elle remplace invitée à ne s'en point imposer, semble destinée à ne pas en avoir même de

flottantes, indécises et ployables, dans la stabilité relative des lois et dans le respect des lois anciennes, qu'on l'incite plutôt à respecter le moins possible.

Telles sont, dans l'ordre politique et dans l'ordre social, les inquiétantes proportions et dimensions de la souveraineté populaire, héritière de la souveraineté monarchique. En face de quoi les pauvres Droits de l'homme me semblent conduits à se faire assez petits.

Mais la souveraineté populaire développe ses conséquences même dans l'ordre moral, et elles ne sont pas ici d'une moindre importance. Si la souveraineté populaire prétend à l'omnipotence et à l'omnipossession, elle ne prétend pas moins à l'omniscience et à l'omniconscience. On s'étonne quelquefois que la Révolution ait voulu avoir *sa* religion, *son* église, *son* clergé. On s'étonne qu'il y ait eu sous son régime des délits d'opinion, des délits de pensée et des délits de croyance. Il n'y a rien de plus naturel et cela n'est qu'une conséquence directe et prochaine du dogme de la souveraineté du peuple. La majorité a sa foi, ou elle doit en avoir une ; elle a sa pensée directrice, ou elle doit en avoir une ; elle a ses idées générales, ou elle doit en avoir ; et il est de son devoir d'empêcher qu'une minorité, ou que des individualités, aient une foi,

une pensée maîtresse ou des idées générales qui ne soient pas les siennes. Car alors que devient la souveraineté ? Elle s'exerce dans le domaine de la loi. Qu'importe, si elle ne s'exerce pas dans le domaine des mœurs ? Elle s'exerce sur les volontés. Qu'importe, si elle ne s'exerce pas sur les esprits et sur les cœurs ? Qu'entend-on bien par souveraineté ? Un droit d'abord ; mais ensuite un moyen de constituer et de conserver l'unité et l'indivisibilité d'un pays. Eh bien ! que devient l'unité d'un pays, s'il est divisé en mille sectes, en mille croyances et en mille pensées ? Cette « unité morale » de la nation, dont certain parti parle tant depuis un siècle, ce n'est pas autre chose que la souveraineté nationale appliquée aux choses de la conscience, de la science et de la pensée. C'est le souverain qui veut qu'on croie comme lui et qu'on pense comme lui, d'abord parce que cela lui plaît, ensuite parce qu'il y a un immense péril à ce que, les uns pensant d'une façon, les autres d'une autre, l'État ne soit qu'un faisceau d'obéissances alors qu'il doit être un faisceau d'adhésions.

C'est ce qu'un penseur contemporain définissait naguère dans cette formule admirable : « Il est moins important de socialiser les biens que de socialiser les esprits. » La démocratie tend à l'un et à l'autre de ces deux buts : par le développement

ogique de l'idée d'égalité, elle tend à la socialisation des biens ; par le développement logique de l'idée le souveraineté populaire, elle tend à la socialisation des esprits.

C'est ce que Rousseau indiquait si lumineusement quand il disait : « Ce fut dans ces circonstances que Jésus vint établir sur la terre un royaume spirituel, ce qui, séparant le système théologique du système politique, *fit que l'État cessa d'être un* et causa les divisions intestines qui n'ont jamais cessé d'agiter les peuples chrétiens... Il a résulté de cette double puissance un perpétuel conflit de juridiction qui a rendu toute bonne *politie* impossible dans es États chrétiens... Mahomet eut des vues très saines ; il lia bien son système politique, et son gouvernement fut exactement un et bon en cela... Il y a une sorte de religion bizarre, qui, donnant aux hommes deux législations, deux chefs, *deux patries*, les soumet à des devoirs contradictoires. Telle est la religion des Lamas, telle est celle des Japonais, tel est le christianisme romain. »

Ici Voltaire est parfaitement d'accord avec Rousseau, et c'est le seul point où il le soit. La seule idée nette qu'il ait en politique est qu'il ne doit pas avoir deux pouvoirs, mais un seul, ramassé dans les mêmes mains, celles du souverain laïque :

Qui conduit des soldats peut gouverner des prêtres.
. . . .
Marc-Aurèle et Trajan mêlaient au Champ de Mars
Le bonnet de pontife au bandeau des Césars.

« Nous ne citerons jamais plus les deux puissances, parce qu'il ne peut en exister qu'une : celle du roi dans une monarchie, celle de la nation dans une république. » Ce qui l'amène une fois, tant est grande la puissance de la logique, à trouver bon même le gouvernement romain à Rome ; car, enfin, les deux pouvoirs y sont confondus et c'est l'essentiel :

Rome, encore aujourd'hui conservant ces maximes,
Joint le trône à l'autel par des nœuds légitimes ;
Les citoyens en paix, sagement gouvernés,
Ne sont plus conquérants et sont plus fortunés.

La passion de l'unité de l'État est si forte que Voltaire, partisan partout de la puissance spirituelle du roi, est partisan à Rome du pouvoir temporel du pape. De cette façon encore le principe est sauvé.

Les révolutionnaires n'ont pas pensé autrement. Ils ont jugé qu'il y allait de la souveraineté du peuple de ne pas permettre que personne pensât autrement que l'État. Ils ont estimé qu'il fallait « socialiser les esprits ». De là la religion d'État, culte de la Raison ou culte de l'Être suprême, de

à la constitution civile du clergé ; de là l'édu-
cation nationale et l'hostilité constante à la liberté
de l'enseignement. La séparation de l'Église et
de l'État et la liberté des cultes, de 1795 à 1797,
n'a été qu'une trêve souscrite par des hommes
fatigués de luttes, avec l'adhésion de quelques
libéraux qui s'empressaient de profiter de cette
fatigue. Et ici encore les partisans de la souverai-
neté populaire continuaient tout simplement la
politique de la souveraineté royale, *transposaient*
simplement ses maximes et son esprit, et, sans
rien de plus, le peuple se mettait au lieu et place
du roi. La lutte pour le gouvernement des
consciences et des esprits sous la Révolution
n'est qu'un épisode de la lutte pour la conquête
des consciences et des esprits dans toute notre
histoire moderne. Comme les révolutionnaires,
Louis XIV entend que son peuple ait sa foi et ses
idées et n'en ait point d'autres et, comme eux, il
est persuadé qu'il y va de l'unité de l'État et de la
souveraineté. Il combat les protestants comme des
rebelles, et Voltaire, si fervent apôtre qu'il soit de
la tolérance et quoique blâmant la Révocation au
point de vue économique, ne peut pas s'empêcher,
à la rencontre, de l'en excuser : « Il les regardait,
non sans quelque raison, comme d'anciens
révoltés soumis avec peine. » — « Les catholiques

étaient après tout les enfants de la maison, qui ne voulaient point de partage avec des étrangers introduits par force. » — « Le calvinisme devait nécessairement enfanter des guerres civiles et ébranler les fondements des États... Il n'y a point de pays où la religion de Calvin et celle de Luther ont paru sans exciter des persécutions et des guerres. » Louis XIV est excusable. Au moins, il faut le comprendre. Il défendait « l'unité morale de l'État ». Les révolutionnaires ont fait de même.

Louis XIV a persécuté les jansénistes comme des rebelles. Après tout, c'était une secte. Voltaire : « Le plaisir secret d'être d'un parti, la haine que s'attiraient les jésuites, l'envie de se distinguer et l'inquiétude d'esprit formèrent une secte. » Et une secte qui, après tout, ressemblait furieusement à celle des protestants. Voltaire : « Le sentiment d'Arnauld et des jansénistes semblait trop d'accord avec le pur calvinisme. » Louis XIV défendait « l'unité morale ». Il socialisait les esprits. Les révolutionnaires ont fait de même.

Au fond, eux et leurs successeurs sont exactement de l'avis de Bossuet. Pour Bossuet, « l'hérétique est celui qui a une opinion particulière ». Pour les révolutionnaires, l'homme qui a une opinion particulière est un hérétique social qui conspire contre l'unité et l'indivisibilité de l'Etat.

l doit être comprimé, réprimé ou supprimé, elon ce que permettent ou persuadent les circons-ances. C'est là, en dernière analyse, ce que contient e dogme de la souveraineté populaire, et c'est, u dernier terme, où il tend.

Enfin le dogme de la souveraineté populaire a eu une dernière conséquence qui intéresse les mœurs. Il a installé la guerre civile en perma-nence. Je reconnais tout de suite qu'il a pu être nventé pour la supprimer. Mais, en la suppri-mant, il l'a installée sous une autre forme. Quand personne ne commande, il faut, comme disait Girardin, « se compter ou se battre. » En barbarie on se bat, en civilisation on se compte. Rien de plus juste. Seulement se compter continuellement est une façon de se battre. Voici une nation. Elle est divisée en quatre ou cinq parties. La loi, dans ce pays, c'est l'opinion de la majorité. Tous ces partis n'auront qu'un but : conquérir la majorité. Ils sont convoqués tous les trois ou quatre ans pour se compter. Ils n'auront qu'une préoccupa-tion : luttes d'influences, de pressions, de combi-naison, de tous moyens pour arriver à être les plus nombreux. Ils auront surtout la fureur de conquérir le pouvoir, de s'installer au gouverne-ment, le gouvernement disposant de moyens exceptionnels pour amener les individus à entrer

dans le parti qu'il représente et qu'il préside. C'est la lutte constante, permanente ; c'est une véritable guerre civile perpétuelle. Qu'elle conjure la guerre civile sanglante, il est possible, encore que quelquefois elle y conduise ; mais elle en est une, sinon sanglante, du moins très âpre et qui change complètement le caractère d'une nation. Stendhal a très bien vu cela : « Le Français qui aimait tant à parler et à dire ses affaires devient insociable. La peur de perdre sa petite place a porté le bourgeois à rendre plus rares les visites à ses voisins. Il va même moins au café. [Il y va tout autant, mais, chose ridicule et triste, chaque café a son drapeau.] La crainte de se compromettre fait que le Français de trente ans devient casanier. Le Français n'est plus ce peuple qui cherchait à rire et à s'amuser de tout... » L'institution de la souveraineté du peuple n'a pas créé les partis ; mais elle en a fait des camps ennemis et des armées toujours sur le qui-vive, toujours en alerte, et rongées de haine les unes à l'endroit des autres. Il n'est pas douteux pour l'homme réfléchi qu'à ce jeu, si l'on peut ainsi parler, le patriotisme ne finisse un jour par disparaître.

Telle me paraît être la double évolution de l'idée d'égalité et de l'idée de souveraineté populaire à travers la Révolution et le XIXe siècle. Le livre de

M. Aulard, qui, comme on le pense bien, ne tire pas de ces considérations des conclusions tout à fait pareilles aux miennes, aura ce grand mérite d'avoir analysé ces deux idées, en leurs commencements et en leurs premières démarches, avec une netteté, une précision et une plénitude très remarquables. Nous aurons à nous expliquer sur ses conclusions ; mais, avant d'y arriver, je voudrais vous entretenir encore de quelques points très importants, quoique secondaires relativement à ceux que nous avons examinés jusqu'ici.

III

M. Aulard n'a pas mis en assez vive lumière, mais il n'a pas dissimulé non plus, le caractère aristocratique de la Révolution française, je veux dire la façon tout aristocratique, dans le sens précis du mot, dont la Révolution s'est faite. La Révolution a été voulue par tout le monde ; mais elle a été exécutée par quelques-uns et d'une manière qui ne répondait nullement aux vœux de la nation qui l'avait demandée. D'abord, pendant tout le cours de la Révolution, à cause de la manière de voter, qui a changé souvent, mais qui n'a jamais été organisée de façon à assurer le

secret du vote, c'est un tout petit nombre de citoyens qui a voté. En moyenne, c'est un cinquième. C'est donc la moitié plus un d'un cinquième de la population française qui a gouverné la France de 1789 à 1800. Pour ne pas forcer les choses, disons, et nous serons dans le vrai, que c'est un huitième, à peu près, de la population française qui, de 1789 à 1800, a gouverné les sept autres huitièmes. Il n'y a guère de gouvernement plus oligarchique.

Mais ce n'est pas tout. Ces députés qui sont nommés par un si petit nombre de citoyens, ces députés oligarchiques, forment une oligarchie dans l'oligarchie. Ils ne s'occupent pas de l'opinion de leurs commettants. Ils s'occupent de la leur. En 1789, la nation, paroisse par paroisse, avait rédigé ses vœux, ses idées, ses volontés. C'étaient les *Cahiers*. Les Cahiers, à les prendre en moyenne, réclamaient une constitution ferme et claire, des lois fixes et de l'ordre dans les finances. Rien de plus. Les constituants auraient dû voir dans les Cahiers des mandats moralement impératifs. Ils y virent un fatras négligeable et le négligèrent absolument. M. Aulard cite à ce propos l'opinion du constituant Faulcon. Elle est précieuse ; elle a toute la désinvolture de l'ancien régime : « En vérité, aujourd'hui que depuis deux ans l'horizon

de nos lumières s'est si prodigieusement agrandi, comment peut-on avoir encore l'impudeur de soutenir que nous devions poser les bases d'une constitution libre sur des principes qui avaient été posés sous la verge et dans la peur du despotisme ? Étaient-ce donc des hommes courbés partout sous le joug de toutes les oppressions qui pouvaient s'énoncer avec une entière franchise ?... » Nous voyons encore le journaliste Le Hodey nous dire : « L'Assemblée regarde les Cahiers comme un conte de fées, et rarement l'on peut s'empêcher de rire quand un député veut en argumenter. » De fait, quand ils le font, ils s'en excusent. Le marquis de Foucauld-Lardimalie dit en souriant : « Je suis forcé de vous citer mon malheureux cahier... »

Très vite, M. Aulard le fait remarquer, ce ne furent plus que « les réactionnaires qui alléguaient les Cahiers et qui les objectaient aux révolutionnaires. » Je le crois assez ; mais cela veut dire que les constituants dépassaient leur mandat et faisaient surtout ce qu'on ne leur avait aucunement commandé de faire. Ils se considéraient, non pas comme chargés de rédiger en lois la pensée générale de leurs commettants, mais comme chargés de penser pour la France et de la manier selon leurs pensées propres. C'est éminemment aristo-

cratique, et, sous prétexte de remplacer la souveraineté royale par la souveraineté populaire, on remplaçait souveraineté royale et souveraineté nationale par la souveraineté parlementaire. On a continué depuis ; et c'est la raison pourquoi il ne faut pas trop s'étonner qu'il y ait quelquefois un abîme entre l'opinion publique et le Parlement, abîme où il arrive que les gouvernements s'effondrent.

Très parlementaire, faute de pire, et croyant que l'expédient parlementaire donne, après tout, des garanties qu'on ne trouverait pas ailleurs, j'ai souvent pensé que le Parlement est un peu le « miroir trompeur » dont parle l'Auguste de *Cinna*. Il déforme l'opinion publique en se flattant, ou plutôt en se targuant, de la reproduire. Il en donne une image fausse. Le meilleur gouvernement serait un gouvernement despotique qui s'inspirerait *directement* de l'opinion publique, en l'écoutant avec le plus grand soin dans les rapports de police, dans les rapports de préfets, dans les rapports de maires et dans la presse laissée absolument libre. — Mais jamais un gouvernement despotique ne laissera la presse libre et ne s'inspirera de l'opinion publique. — Eh ! je le sais bien.

La Révolution s'est faite aristocratiquement

encore, oligarchiquement, parce qu'il n'y avait pas de chemins de fer ni de télégraphe électrique, et que, par conséquent, elle s'est faite par Paris. A partir du moment où l'Assemblée constituante a été installée à Paris, la Révolution française a été une révolution parisienne. L'événement politique accompli à Paris, révolution, proscription, coup d'État, arrivait trop tard à la connaissance de la province pour qu'il y eût réaction de l'opinion provinciale sur l'opinion parisienne. Il était fait acquis. Il était inscrit dans l'histoire. La Révolution française a donc été menée par Paris depuis le 6 octobre 1789 jusqu'au 9 novembre 1799. La France a été gouvernée par Paris, le plus souvent contre son gré, comme en témoignent les insurrections et aussi les missions des proconsuls, pendant ces dix années. Il n'y a rien au monde de plus parfaitement aristocratique. C'est ce qui explique fort bien le succès du 18 Brumaire. D'une part, Bonaparte apportait à la France précisément ce qu'elle avait demandé dans ses Cahiers de 1789, si méprisés, mais qui étaient, cependant, l'expression de sa volonté ; d'autre part, il mettait fin à un régime insolemment et violemment aristocratique, qui est justement ce que la France aime le moins et à quoi elle préfère le despotisme lui-même. C'est comme aristocratiques que les

gouvernements de 1815 et de 1830 sont tombés.

Il ne faut donc pas se dissimuler que ce grand mouvement historique de 1789 à 1799 a en partie un caractère factice ; il est violent ; mais il n'est pas profond. Il pèse sur la masse de la nation ; il ne l'entame pas ; au moins il ne la pénètre pas. Elle n'est pas sensiblement différente en 1799 de ce qu'elle était en 1788. C'est plus tard, de 1820 à 1830, puis de 1840 à 1848, puis de 1880 à 1900, que les idées maîtresses de la Révolution française ont pénétré dans le fond de la nation et y ont développé, sinon encore toutes leurs conséquences, du moins une partie considérable de leurs effets.

Je ne voudrais pas qu'on crût que M. Aulard n'est exclusivement que l'historien philosophe que j'ai indiqué qu'il est. Nous avons en lui aussi un très bon historien des partis ; et c'est ainsi que son histoire redevient vivante au moment même qu'on pourrait appréhender qu'elle ne fût trop abstraite. Peu de tableaux historiques sont aussi bons que les pages qu'il consacre aux Girondins et aux Montagnards et à leur conflit. Ici M. Aulard, qui ailleurs disloque « le bloc », le rétablit. Il montre lumineusement qu'il n'y a pas eu une idée montagnarde et une idée girondine ; et qu'il n'y a eu ni une pensée, ni un sentiment, ni un état d'esprit de la Montagne qui n'ait été de la Gironde.

Républicains, les Girondins l'ont été autant que les Montagnards ; et les accusations de royalisme lancées par les Montagnards contre les Girondins sont aussi vaines que les accusations de royalisme lancées par les Girondins contre les Montagnards. Démocrates, les Girondins — voir la Constitution de Condorcet — l'ont été autant que les Montagnards. Violents et sanguinaires, les Girondins ne l'ont nullement été moins que les Montagnards. C'est Isnard qui a prononcé les paroles terroristes les plus implacables et qu'aurait pu signer Marat ; c'est Buzot qui fit voter la peine de mort contre les royalistes ; c'est Barbaroux qui le premier esquissa la loi des suspects. C'est Condorcet, c'est Boyer-Fonfrède qui demandent l'abolition de la peine de mort, *excepté* en matière politique. C'est Pétion qui le premier déclara formellement que les partis vaincus devaient périr. Ce sont les Girondins qui les premiers brisèrent « le talisman de l'inviolabilité » en envoyant Marat au tribunal révolutionnaire. Ce sont les Girondins, tout autant que les Montagnards, qui, au lendemain de l'événement, ont excusé et justifié les massacres de Septembre. Il n'y a eu, entre Montagnards et Girondins, que lutte pour le pouvoir, non lutte pour la défense d'idées différentes.

En un seul point, qui n'est ni de l'ordre des

idées, ni même de l'ordre des sentiments, ils diffèrent. Les Montagnards s'appuient sur Paris et le flattent. Les Girondins ont de l'aversion pour Paris et ne le cachent point assez. Le secret est là de la victoire des uns sur les autres. Étant donnés les temps et circonstances, pour un œil perspicace, elle était indiquée. Telle est l'opinion de M. Aulard, et c'est tout à fait la mienne. Les Girondins sont des « Versaillais ». Il n'y a pas autre chose.

Tout au plus ajouterai-je, et même avec une certaine hésitation, qu'il me semble que les Girondins ont été plus hommes de principes et les Montagnards plus hommes de circonstances et avisés à les flairer et à y conformer leurs démarches. Ils sont essentiellement « opportunistes », dans le sens précis du mot. Ils sont empiriques. Pour Danton, la chose est certaine ; M. Aulard lui applique lui-même quelque part la dénomination d'opportuniste ; mais elle ne l'est pas moins pour Carnot, pour Cambon, pour Barrère. Robespierre, tantôt demi-socialiste, tantôt antiagrarien, précisément selon qu'il s'agit de lutter, d'une façon ou d'une autre, de popularité avec la Gironde, est un opportuniste très délié. Je ne vois que Saint-Just qui fût un systématique intransigeant. Mais Saint-Just ne fut jamais qu'un lieutenant. Les Girondins furent plus rigides et plus cassants. C'étaient des

hommes à théories, des hommes à programme, beaucoup plus que les Montagnards. Thiers a dit, bien spirituellement : « Les hommes à principes sont dispensés de réussir. » Il faut convenir que ceux-ci ne réussirent pas.

J'aimerais à suivre M. Aulard jusqu'en ses portraits d'hommes, qui souvent sont remarquables, d'une netteté de dessin dont, ce qui me plaît singulièrement, le pittoresque est diligemment banni. Car, encore une fois, tout historien philosophe qu'il est et qu'il veut être, M. Aulard attache toute l'importance qu'il faut aux personnages et sait qu'il n'est pas douteux que, s'ils dépendent des événements, les événements aussi, en une certaine mesure, dépendent d'eux. Scribe a fait du tort à Voltaire et Voltaire a fait du tort à Pascal dans cette question des petites causes produisant de grands effets. Mais, à l'inverse, on devrait réfléchir à ceci que Scribe est couvert de l'autorité de Voltaire et Voltaire de l'autorité de Pascal, et qu'à eux trois, ce sont trois grands esprits, en totalisant les parts. Il est bien certain que le calcul de Cromwell et le nez de Cléopâtre auront toujours leur influence sur les accidents, au moins, de l'histoire humaine. Et M. Aulard, qui le sait, tient compte, par exemple, de Mme Roland, qui pourrait bien être responsable du 31 mai, et pour cette seule raison, ou

pour cette raison principale, qu'elle trouvait Danton très laid. On est toujours femme quand on est née comme cela ; et, M. Aulard le dit sans ambages, « c'est par leur figure qu'elle jugeait les gens. » On lui présente Vachard : « Je gémis, écrit-elle, du prix qu'il fallait attacher au patriotisme d'un individu qui avait toute l'encolure de ce qu'on appelle une mauvaise tête... » Passe pour Vachard ; mais on lui présente Danton : « Je regardais cette figure repoussante et atroce ; et quoique je me disse bien qu'il ne fallait juger personne sur parole, que l'homme le plus honnête devait avoir deux réputations dans un temps de parti, je ne pouvais appliquer l'idée d'un homme de bien sur ce visage. » Le nez de Danton, s'il eût été mieux fait, la face du monde eût été changée. — On me dira que non ; que, simplement, le 31 mai eût été fait par les Girondins-Dantonistes contre les Montagnards, que la Terreur eût été girondine, que Thermidor eût été fait contre Danton et Vergniaud et que le compte y eût été. Il est possible.

Mais, de l'excellent chapitre de M. Aulard, il faudra toujours retenir ceci : que Girondins et Montagnards ont les mêmes idées, les mêmes sentiments et se valent ; que ce qui distingue les Girondins, c'est qu'ils n'aiment point Paris, et peut-être qu'ils sont plus systématiques et à coup sûr

moins habiles, et enfin qu'ils sont tous amoureux d'une femme, très intelligente, sans doute, encore qu'on l'ait beaucoup surfaite, mais qui n'était pas du tout homme d'État. Dans une de ces formules qu'il aimait, Royer-Collard aurait dit : le Girondin est un être systématique et amoureux. En politique et surtout en temps de révolution, c'en est assez pour échouer toujours.

Peut être y aurait-il lieu de chicaner bien davantage M. Aulard sur la question du 18 Brumaire. Je m'étonne un peu qu'il dise, page 572 : « Cette bourgeoisie si sage, si éprise d'idéal, à quoi aboutira-t-elle définitivement après quatre ans de règne ? Elle livrera la France à Bonaparte » ; alors qu'il sait déjà tout ce qu'il écrira pages 693, 705 et autres, c'est à savoir que, « quand on apprit à Paris l'arrivée de Bonaparte à Fréjus, ce fut une explosion d'allégresse dans les théâtres, dans les cafés, dans la rue » ; que « Bonaparte faisait un voyage triomphal » ; que « la foule était telle, au témoignage du *Moniteur*, même sur les routes, que les voitures avaient peine à avancer » ; que « tous les endroits par lesquels il est passé depuis Fréjus jusqu'à Paris étaient illuminés le soir » ; que, « à Lyon, ce fut du délire (et je crois que ceux de Lyon savaient particulièrement pourquoi) » ; que, « la garde nationale ayant renoncé à tout rôle

politique, ceux qui rêvaient de renverser Bonaparte n'auraient pu le faire que par une émeute de soldats et d'ouvriers » ; mais que « les rapports de police nous montrent qu'à Paris, dans les casernes, Bonaparte était populaire » ; et qu' « il en était de même dans les ateliers » : et que « la population laborieuse des faubourgs Saint-Antoine et Saint-Marceau admirait et aimait le Premier Consul bien plus encore qu'elle n'avait admiré et aimé Robespierre et Marat ».

Dans ces conditions (et rien n'est plus exact que ce tableau), il me paraît assez net que ce n'est pas la bourgeoisie qui a livré la France à Bonaparte, mais que c'est la France entière qui s'est livrée à lui unanimement, si même on ne pourrait pas dire que c'est le peuple, paysans, ouvriers, soldats, petits bourgeois, qui a livré la bourgeoisie à Bonaparte, tout en se livrant lui-même. Car enfin, d'où sont venues les rares protestations ? Du petit monde des Cinq-Cents, c'est-à-dire de la bourgeoisie, d'une portion particulière de la bourgeoisie, oui, de la bourgeoisie politicienne, des « avocats » ; mais enfin de la bourgeoisie ; et il n'y en a pas eu ailleurs. Et cela est assez naturel, la bourgeoisie seule, et cette bourgeoisie-là, ayant quelque intérêt à la continuation du régime parlementaire d'alors, qui constituait pour elle une carrière ha-

ardeuse, mais une carrière, et, par rencontre, ssez lucrative.

Quant à ce fait que, même dans ce monde-là, le oup d'État a été salué comme un acte salutaire et nême légitime par de très honnêtes gens comme La Fayette, comme Carnot, cela aussi me paraît bien naturel. Il faut voir le 18 Brumaire à sa date et savoir qu'il a eu lieu en 1799. En 1799, il y a eu dix coups d'État, dix grands actes d'illégalité, dix violations générales de la Constitution depuis dix ans, et l'on peut dire du Directoire, pour terminer, qu'il a été le coup d'État en permanence. En 1799, on peut dire des Déclarations et Constitutions de la Révolution ce que Mme de Staël disait spirituellement de la Constitution de l'ancien régime, qu'elles n'avaient jamais été qu'enfreintes. Dans cet état social, le coup d'État, par l'effet de l'accoutumance, ne paraissait nullement une monstruosité, mais « le jeu naturel de nos institutions »; et il n'y eut personne en France, au lendemain du 18 Brumaire, qui ne se crût en République exactement comme la veille; en quoi ils avaient raison; car ils y étaient précisément de la même façon. — En tout cas, le 18 Brumaire a été vraiment désiré par les neuf dixièmes de la nation et accepté par la nation tout entière. Il y a peu lieu d'incriminer cette pauvre bourgeoisie, plutôt que toute autre fraction de la

nation, d'avoir livré la France à l'ogre. L'ogre n'a mangé que gens qui se servaient eux-mêmes.

IV

Sur les conclusions de M. Aulard, j'aurais certes, pour ce qui est de la netteté de l'analyse et pour la clarté de l'abstraction, restant, si je puis dire, pleine de réalité, les mêmes félicitations à lui faire que sur la position de ses prémisses. Avec quelques réserves cependant : « La Révolution française c'est comme un idéal politique et social, un idéal rationnel, que les Français ont tenté de réaliser partiellement et que, depuis, les historiens ont essayé de confondre, soit avec l'application, souvent incohérente, qui en fut faite, soit avec les événements provoqués par les ennemis mêmes de cet idéal en vue de l'abolir ou de le voiler. Ce livre aura, j'espère, contribué à dissiper cette équivoque... Je pense que maintenant les termes sont éclaircis : la *Révolution* consiste dans la Déclaration des Droits rédigée en 1789 et complétée en 1793 et dans les tentatives faites pour réaliser cette Déclaration. La *Contre-Révolution*, ce sont les tentatives faites pour détourner les Français de se con-

duire d'après les principes de la Déclaration des Droits. »

Je veux bien ; mais je fais remarquer, — et l'on a pu voir que c'est un peu pour cela que j'ai écrit cet article, — que, si « l'application de l'idéal politique » contenu dans les Déclarations fut parfois « incohérente », les Déclarations elles-mêmes l'étaient déjà, ne l'étaient pas moins.

Ce qu'il aurait fallu, par conséquent, c'eût été, d'abord démêler, débrouiller, des principes contradictoires ou peu compatibles contenus dans les Déclarations, ceux qui étaient les vrais, les essentiels principes de l'idéal révolutionnaire ; et c'est précisément ce que M. Aulard a fait ; car vous voyez bien qu'il a délibérément jeté par-dessus bord les trois quarts des Déclarations, pour ne retenir que ces deux principes vraiment révolutionnaires, contenant tout l'esprit permanent, viable et destiné à durer, de la Révolution : l'égalité, la souveraineté nationale.

Ce qu'il eût fallu ensuite, c'est montrer que ce qui, dans les deux Déclarations, est en dehors de ces deux idées d'égalité et de souveraineté nationale, à savoir liberté, sûreté, propriété, garanties constitutionnelles, résistance à l'oppression, sont les *véritables droits de l'homme*, sont des *droits sans force*, que le pouvoir constitué reconnaît à l'individu

pour s'empêcher soi-même de les violer ou de les enfreindre; sont les limites qu'il impose lui-même à sa toute-puissance, pour respecter l'individu, ou tout simplement pour qu'il y ait autre chose dans le pays que le gouvernement, ce qui est peut-être bon.

Il fallait montrer enfin que ces deux principes : égalité et souveraineté populaire, inscrits dans les *Droits de l'homme*, et qui ne sont pas du tout des droits de l'homme, étaient destinés, en se développant et en s'appliquant, à serrer les véritables droits de l'homme comme dans un étau et à les écraser progressivement avec une sûreté mathématique, de sorte qu'ils semblent avoir été inscrits dans les *Droits de l'homme* comme auprès de leurs victimes désignées.

Et il fallait montrer par surcroît, et pour exemple, que toute l'histoire du XIX[e] siècle a été précisément la lutte des principes révolutionnaires : égalité, souveraineté nationale, contre les droits de l'homme, qui sont de plus en plus battus en ruine par ces terribles envahisseurs. Car on ne fait pas à l'égalité sa part et on ne la fait pas non plus à la souveraineté nationale ; et l'égalité ne désarmera pas tant qu'il y aura une inégalité, même naturelle, devant elle : et l'on ne voit pas pourquoi elle désarmerait. Et la souveraineté nationale, par défini-

tion, n'a pas de limites et, par caractère naturel, n'en supporte et n'en admet point.

Si l'on veut, ce qui me semblerait assez correct, appeler *droits de l'homme* la liberté, la sûreté, la propriété, les garanties constitutionnelles, la résistance à l'oppression, *droits du peuple* l'égalité et la souveraineté de la moitié plus un ; on pourra dire que l'histoire politique du XIXe siècle est la lutte des droits du peuple contre les droits de l'homme ; que les droits de l'homme sont condamnés à mort d'avance par la Révolution, dont le véritable esprit, comme l'a très bien vu M. Aulard, n'est pas autre chose qu'affirmation des droits du peuple ; que, du reste, l'égalité et la souveraineté populaire ont en elles-mêmes des forces que les droits de l'homme n'ont pas ; et qu'enfin, si les droits du peuple et les droits de l'homme sont en opposition, il n'en est pas de même de l'Égalité et de la Souveraineté nationale, qui ne se contrarient nullement et qui peuvent agir de concert.

Où nous allons, c'est donc, très conformément à l'esprit révolutionnaire, vers l'égalité absolue, le nivellement le plus parfait possible, le gouvernement direct du peuple par le peuple (puisque le régime parlementaire est une forme d'aristocratie), la souveraineté populaire dans le domaine législatif, dans le domaine intellectuel et dans le domaine

moral, la diminution progressive et la suppression pour finir de toute liberté, de toute sûreté individuelle, de toute propriété, de toute garantie constitutionnelle, de toute résistance à l'oppression.

— Il n'est guère probable qu'on en arrive jamais là ; car, quoi que vous en disiez, les droits de l'homme ont en eux des forces, peu grandes à la vérité relativement à l'énorme puissance de la souveraineté populaire et de la passion de l'égalité, suffisantes cependant pour faire quelque obstacle et mettre comme une sorte de frein.

— Évidemment ; et ce que je viens d'indiquer comme le terme de la Révolution n'en est que le terme théorique, n'en est que « l'idéal rationnel », pour reprendre la formule de M. Aulard. Il faut même ajouter, ce que je n'ai jamais oublié de faire, que, s'il y a un mouvement de socialisation à travers tout le XIXe siècle, il y a aussi un mouvement parallèle d'individualisme, qui n'est pas faible. Seulement il faut remarquer que le mouvement individualiste n'est pas, lui-même, sans favoriser le mouvement de socialisation. Qui a des tendances individualistes? L'homme cultivé, qui tient infiniment à sa liberté de conscience, à sa liberté de pensée à sa liberté d'écrire, d'enseigner et de communiquer, sa pensée. Mais cet homme-là, soldat de la liberté, il est vrai, est en même temps, pour cause de son

individualisme, un isolé, un solitaire, un homme qui n'est pas engrené à un corps, à une collectivité, à une association et qui même, le plus souvent, n'est d'aucun parti. Cet homme-là, ceux qui lui ressemblent fussent-ils deux millions, ne compte guère, et les deux millions non plus. C'est un frein très faible. — Encore est-il que c'en est un et que la socialisation n'irait pas vite dans un pays où tout le monde serait comme cela. Or, quoique le tempérament général des Français soit tout autre, il y a encore un certain nombre de Français qui sont de ce tempérament-là. Le frein existe.

Il y en a un plus fort, c'est la nature des choses. Liberté, sûreté, propriété, résistance à l'oppression sont des droits solidaires et d'une telle solidarité que, tant qu'un seul restera debout, on n'en aura pas fini avec les droits de l'homme. Or il sera très difficile en France, quoique possible, d'abolir la propriété, à cause du nombre trop grand de propriétaires. L'égalité trouvera donc là, très longtemps, une borne très difficile à extirper, et la souveraineté nationale, un obstacle très difficile à franchir. Et, tant qu'un droit de l'homme existera, les autres se grouperont autour de lui et se soutiendront de son appui et les uns les autres. Longtemps l'individu revendiquera son droit, — prétendu, si vous voulez, — de travailler plus qu'un

autre, d'être plus intelligent qu'un autre, et de posséder plus qu'un autre et d'en faire profiter ceux qu'il aime. Et cette prétention, parfaitement aristocratique, je le reconnais, il sera forcé, pour la soutenir, de faire appel à tous les autres droits, au droit de liberté, au droit de sûreté, aux garanties constitutionnelles, au droit de résistance à l'oppression. Cette fois nous sommes en présence d'une borne et d'un frein qui sont assez considérables.

« L'idéal rationnel » ne sera donc pas atteint de longtemps; je crois même qu'il ne le sera jamais. Mais on s'en rapprochera de plus en plus. C'est précisément pour cela qu'on n'en aura jamais fini avec la Révolution. Ses revendications seront perpétuelles, parce que son objet est inépuisable. La marche de l'égalité ne s'arrêtera pas, parce qu'elle n'aura jamais atteint son but; les conquêtes de la souveraineté nationale ne s'arrêteront pas, parce qu'elle n'aura jamais rempli ses frontières naturelles. La Révolution est éternelle, parce qu'elle ne sera jamais accomplie; mais aussi, à ce qu'elle s'approchera toujours de plus en plus de son idéal rationnel sans jamais l'atteindre, elle gagne ceci d'être éternelle.

UN CATÉCHISME DÉMOCRATIQUE

Un petit manuel de démocratie vient de paraître, auquel il faut prêter attention. En 64 pages, il ramasse l'essence même de la doctrine démocratique. Il se donne comme un livre de vulgarisation et de doctrine. Il s'intitule : *La Doctrine politique de la Démocratie*. Il est écrit par un professeur très officiel de sciences politiques, M. Henry Michel, qui a écrit une excellente histoire des idées politiques au XIXe siècle, l'*Idée de l'État*. Il est, du reste, plein de mérite, soutenu d'une immense bonne volonté d'être impartial, élevé et généreux, souvent ingénieux, quelquefois même assez profond sous une forme simple. Il va être évidemment répandu à flots pressés dans les écoles primaires et secondaires comme un catéchisme politique, ce dont je ne serai pas si fâché, du reste, et l'on verra plus loin pourquoi. Il convient donc de l'examiner

avec soin. C'est ce que je vais faire. Et comme il arrive pour les livres qui ressemblent à des tables de la Loi, le commentaire sera peut-être plus long que le texte. Il y a des livres qui demandent à être résumés ; ce ne sont pas les meilleurs. Il y en a qui demandent à être déployés ; ce n'est pas un mauvais signe.

I

Le petit livre commence par un petit historique de la question qui n'est pas excellent. L'auteur énumère les grands théoriciens de l'idée démocratique au XIXe siècle. Il y a Tocqueville, il y a Michelet, il y a Quinet, il y a Proudhon.

Ceci est d'abord maladroit. Le lecteur, s'il a un peu plus de douze ans, ne manquera pas de dire : « Il n'y a que cela ! » Et il est vrai. Des trente ou quarante penseurs dignes de ce nom qui ont honoré le XIXe siècle français, il est impossible d'en trouver plus de trois ou quatre qui aient été démocrates. C'est un aveu à ne pas faire, même par prétérition.

Et encore les quatre que nomme M. Henri Michel n'ont guère été démocrates ou n'ont guère été des théoriciens de la démocratie. Ce n'est pas moi qui

apprendrai à M. Michel que Tocqueville a étudié, et passionnément, la démocratie, mais qu'il n'a pas conclu, et que les conclusions que l'on peut tirer par induction de ses livres ne sont point passionnément démocratiques. Tocqueville est un étudiant en démocratie que ses études ont amené à un parfait pessimisme et à une complète désespérance.

Michelet est démocrate de sentiments, et l'on peut ajouter, sans lui faire tort et sans déprécier son génie, démocrate de sensiblerie, démocrate de romance ; mais M. Michel sait fort bien qu'il n'a aucune théorie politique et qu'il était parfaitement incapable d'en construire une.

Quinet n'est vraiment pas démocrate. Il est absolutiste comme un encyclopédiste : pourvu qu'un pouvoir fort établisse en France le protestantisme, et le protestantisme autoritaire, tyrannique et terroriste de Calvin, il est content. Je ne suis pas assez démocrate pour savoir si c'est là la démocratie ; mais, à tout le moins, j'ai assez lu les livres de M. Henry Michel pour savoir que ce n'est pas la démocratie de M. Henry Michel. Je crois, du reste, que ce n'est, sinon en pensée de derrière la tête, la démocratie de personne.

Proudhon, au milieu de cent mille contradictions où il se plaisait, n'est démocrate, si l'on sait démêler, que par son amour du peuple, mais à le

ramener à ses tendances intimes et fondamentales c'est un libéral enragé et un individualiste effréné c'est un libertaire. Ce n'est pas un démocrate, si démocratie veut dire gouvernement du peuple Proudhon, au fond, ne voulait être gouverné par personne.

Voilà le quatuor démocratique rassemblé par M. Michel. Il révèle et dénonce surtout la rareté et presque le manque de théoriciens de la démocratie au XIXe siècle. La vérité, c'est que presque tous les penseurs du XIXe siècle n'ont pas été démocrates. Quand j'écrivais mes *Politiques et moralistes du XIXe siècle*, c'était mon désespoir : « Je n'en trouverai donc pas un qui soit démocrate ; j'en voudrais bien trouver un pour que je pusse poser d'après lui la doctrine démocratique. »

Chose curieuse, M. Henry Michel a oublié celui-là seul qui le fut vraiment : Léon Gambetta. Gambetta fut un professeur de démocratie. M. Michel a peut-être trouvé que ses discours, réunis en gros volumes, contiennent plus de phrases que d'idées. C'est mon avis. Cependant, c'est encore en le résumant et en — comment dirai-je ? – en le solidifiant avec patience et avec art, qu'on aurait une doctrine démocratique assez claire et assez consistante. L'oubli est étrange.

J'aime mieux M. Michel quand, remontant au

VIIIe siècle, il nous montre — et que cette idée, connue il y a vingt ans, soit courante aujourd'hui acceptée de tous, j'en suis ravi — il nous montre s philosophes du XVIIIe siècle, Montesquieu cepté, comme de purs et simples *réformateurs par despotisme*, parfaitement absolutistes et n'attenant les réformes et la « rénovation sociale » que un pouvoir absolu ; et quand il ajoute, avec une eine raison et un sens très délicat de la transmison des idées, que la tradition du XVIIIe siècle « a ntribué à faire durer dans l'école démocratique superstition du *pouvoir fort*, superstition qui fut use de graves méprises et de mécomptes plus aves encore vers le milieu du XIXe siècle ». — ien de plus juste, et d'abord ceci est d'un vrai béral qui n'aurait pas accepté le second Empire us prétexte que c'était encore là un « régime émocratique » et un « gouvernement populaire » ; ensuite c'est d'un homme que sa reconnaissance our le XVIIIe siècle, reconnaissance que je partage, éblouit pas et n'amène pas à fermer les yeux sur faute grave, faute morale et intellectuelle, des ilosophes du XVIIIe siècle.

Faute intellectuelle : ils n'ont pas vu, de quoi on eut les excuser en songeant qu'ils étaient pénétrés gratitude pour les Sully et les Colbert, mais enfin s n'ont point vu que les réformes et progrès

accomplis par en haut, par mesure despotique, *ne sont pas des progrès et des réformes.* Ils n'ont pas de base. Ils ne sont pas soutenus par des milliers de pensées fières de les avoir conçus et des milliers de volontés fières de les avoir poursuivis et imposés. Ils sont éphémères. Ils disparaissent avec l'homme qui les a créés. Certes, un gouvernement peut faire de très bonnes choses, et il serait insensé qu'il se persuadât qu'il n'a qu'à gouverner et à exécuter les lois. Le mot de « pouvoir exécutif » est mauvais, parce que l'idée qu'il exprime est trop restreinte ; mais il n'en est pas moins que ce n'est pas aux gouvernements qu'il faut s'adresser pour accomplir de graves réformes et faire de vrais progrès. Il faut s'adresser à un peuple libre et très éveillé sur ses intérêts, qui fera, lui, qui imposera, lui, des réformes qui seront durables, parce qu'elles seront voulues d'une façon permanente ; et, pour s'adresser à un peuple libre et éveillé, il faut d'abord, il faut avant tout vouloir qu'il soit libre et vouloir qu'il soit informé et instruit. A cet égard, les Constituants de 1789, en contradiction absolue avec les philosophes du XVIIIe siècle, avaient raison contre eux et, comme conception politique, leur étaient infiniment supérieurs.

Faute morale : il y avait, dans cette attitude et dans ces démarches, de la paresse et de l'intérêt

ersonnel. C'est la route longue, sinon détournée, ue de s'efforcer de créer un peuple libre et un euple instruit, pour l'amener à faire lui-même son onheur ou son bien-être. Il y faut beaucoup d'ef- orts sans succès immédiat. Il est plus court de 'adresser au pouvoir. De plus, en s'adressant au ouvoir, ce qu'on espère le plus c'est d'y participer. es Encyclopédistes ont tous rêvé d'un gouverne- ent fort et réformateur où ils seraient ministres. eur conception politique générale ne laisse pas e provenir un peu de cette conception politique articulière. Il est presque inutile d'ajouter qu'il 'en reste pas moins que la plupart des réformes u'ils demandaient, quel que fût celui à qui ils les emandassent, étaient très justes

Voilà la petite partie historique du livre de I. Michel et, brièvement, ce que j'en pense.

II

La partie dogmatique est, comme il est naturel ans un livre de ce genre, beaucoup plus considé- able et beaucoup plus importante. C'est avant out, et j'ai été charmé de ce dessein et de l'effort our le remplir, *un essai de conciliation entre la iberté et la démocratie*, un essai de conciliation

entre la doctrine libérale et la doctrine démocratique.

Ceci est tellement *le point*, ceci est tellement la difficulté et ceci est tellement et l'antinomie à résoudre et le but à atteindre, que, tout de suite, ce petit livre m'a paru le livre par excellence de ce temps-ci, le livre nécessaire, le livre à faire, comme aurait dit Sarcey. Qu'il soit fait, c'est autre chose ; mais c'est déjà fort bien d'avoir essayé d'écrire le livre à écrire et de ne s'être point trompé sur la question qui s'impose.

M. Henry Michel est un libéral ; il tient à *la liberté*, ce qui veut dire à la liberté politique, à la participation de tous au gouvernement, et il tient *aux libertés*, c'est-à-dire aux « Droits de l'homme », aux droits préservateurs de l'autonomie de l'individu. Son énumération des libertés nécessaires est inattaquable ; elle satisfait le plus exigeant des libéraux : tribunaux fixes, formes judiciaires stables, lois pénales modérées, tout ce qui contribue à « la sûreté du citoyen ou à l'opinion qu'il s'en fait » (Montesquieu), « liberté de la parole, liberté de la presse, liberté d'association en tant qu'elle est compatible avec la sûreté de l'État ». Il n'y a ici rien à dire.

M. Michel est si libéral qu'il considère non la *liberté politique* comme le but et *les libertés* comme

le moyen, mais, à l'inverse, la *liberté politique* comme le moyen et *les libertés* comme le but, et, quelque accusation de subtilité ou de byzantinisme que puisse s'attirer cette conception, j'y tiens pour mon compte essentiellement et la regarde comme le *criterium*, comme la pierre de touche à quoi on reconnait le vrai libéral. — Le démocrate dit (quelquefois) : « Oui, les libertés, les droits de l'homme, parce qu'un peuple qui pensera, qui écrira, qui parlera, qui s'associera librement, ne saurait manquer d'établir le gouvernement du pays par le pays, c'est-à-dire la démocratie ; et c'est là le but. » — Le libéral dit : « Oui, le gouvernement du pays par le pays, parce que, quoique je sache bien que le pays gouvernant peut gouverner très despotiquement et supprimer toutes les libertés, je sais encore mieux que le gouvernement d'un seul, ou de quelques-uns, gouverne en despote encore plus sûrement et supprime encore plus sûrement toutes les libertés et tous les droits de l'homme. Et, donc, oui, le gouvernement du pays par le pays pour *qu'il y ait quelque chance* que s'établissent et se conservent les libertés ; et c'est là le but. » — Donc le vrai libéral est celui qui considère non les libertés comme moyen et la liberté politique comme but, mais la liberté politique comme moyen et les libertés comme but ; et M. Michel est précisé-

ment celui-ci. On ne peut pas être plus d'accord sur quelque chose que je ne le suis avec M. Michel sur ce point.

Mais M. Michel n'est pas sans s'être aperçu qu'il y a quelque antinomie, cependant, entre la démocratie et le libéralisme. Il reconnaît que c'est une formule courante que celle-ci : « la démocratie, favorable à l'égalité, est ennemie de la liberté, et elle est d'autant plus ennemie de la liberté qu'elle tend à favoriser davantage l'égalité. » C'est une formule courante en effet et que je reconnais, puisque M. Michel me cite, que j'ai contribué à faire courir. Et, quoi qu'en dise M. Michel, ce n'est pas une formule inexacte. C'est, *jusqu'à présent*, non seulement une vérité théorique, mais une vérité historique. Lisez l'admirable livre de M. Aulard : *Histoire politique de la Révolution française*, pour voir un peu comme, de tous les principes de la Révolution française, les révolutionnaires et leurs continuateurs ont laissé tomber tous ceux qui ressortissaient à l'idée de liberté, pour ne garder que ces deux seuls : égalité, gouvernement du peuple par le peuple ; si bien qu'en fin de compte la démocratie n'a qu'un nom et ne peut en avoir d'autre, n'a qu'une définition et n'en peut supporter une autre: *la démocratie est l'organisation, de plus en plus forte, de l'égalité de plus en plus complète,*

jusqu'à ce que celle-ci soit absolue. D'où il suit que la démocratie, que la souveraineté du peuple est progressivement créatrice d'égalité et progressivement éliminatrice de liberté.

Mais M. Michel dit : non ! Il dit qu'il en est peut-être ainsi, que surtout il paraît en être ainsi pour le moment ; mais qu'il ne faut pas juger de la démocratie en soi, ni, d'autre part, de la démocratie dans toute son évolution à venir, sur une démocratie naissante et qui n'en est encore qu'à balbutier (que sera-ce quand elle criera ?) et qu'au fond des choses et dans la plénitude des choses, la démocratie est précisément la conciliation de la liberté et de l'égalité.

Certes, je veux bien, et même je n'en demanderai pas tant. Comment, seulement, comment, modestement, à travers le triomphe de la démocratie et l'inondation de l'égalité, pourra-t-on, à peu près, sauver les libertés nécessaires, pourra-t-on, à peu près, sauver les Droits de l'homme, voilà tout ce que, moi, je me demande, et voilà tout ce que je demande, à savoir qu'ils soient sauvés. Puisque M. Michel me promet plus, je le suis avec un singulier intérêt.

Vous promettez beaucoup et donnez davantage

Voyons donc comment M. Michel présente la

démocratie, ou sa démocratie, comme une conciliation de l'Égalité et de la Liberté...

Mais, auparavant, réponse à une objection de fait qu'on m'adresse souvent. On me dit : « Ce qu'il y a de curieux dans votre affaire, c'est que vous parlez *des libertés* comme menacées, dans le temps même où elles sont, sinon absolues, du moins plus complètes qu'elles n'ont jamais été. Ce n'est pas sous l'ancien régime, ce n'est pas pendant la Révolution, ce n'est pas sous la Restauration, ce n'est pas sous Louis-Philippe, ce n'est pas sous le premier et sous le second Empire que la liberté de la presse, la liberté de conscience, la liberté de parler, la liberté d'enseigner, la liberté d'association elle-même ont été plus grandes qu'elles ne sont aujourd'hui. Le temps présent constitue donc, au point de vue du libéral, un progrès considérable et même immense sur les temps précédents : et si vous remarquez que la France n'a vécu au véritable état démocratique que depuis 1870, force vous sera de reconnaître que la démocratie, même en fait, a été le régime politique le plus favorable aux libertés, et que cette conciliation entre la liberté et la démocratie est si faisable qu'elle est faite, ce qui tend à prouver qu'elle est possible. »

Je ne nie point du tout que le temps où nous vivons ne soit un temps de liberté relativement

aux temps précédents et je ne nie point du tout non plus le plaisir que j'ai à y vivre. Mais il m'a toujours semblé que la liberté dans un pays était en raison directe de la faiblesse du gouvernement, et j'attribue l'état de liberté où nous vivons depuis 1870 à la faiblesse du gouvernement de la République et par conséquent je tremble pour les libertés publiques du jour où ce gouvernement sera fort. Le gouvernement de la République a été longtemps très faible chez nous, parce qu'il avait à peine la majorité dans le pays. Trois partis, dont chacun était trop faible pour prendre le pouvoir, étaient assez forts à eux trois pour balancer celui sur lequel le pouvoir s'appuyait. Dans ces conditions, un gouvernement ne peut presque rien contre les libertés publiques. Elles s'établissent d'elles-mêmes, légalement ou non, elles se maintiennent et le gouvernement les respecte, simplement parce qu'il n'est pas assez fort pour les renverser. C'est l'histoire des parlements sous l'ancien régime. Leurs droits étaient à la mesure de la faiblesse du gouvernement. Si le gouvernement était faible, ils étaient un pouvoir de l'État ; si le gouvernement était fort, ils n'étaient rien du tout.

Or, le gouvernement de la République, au moment actuel, est en train de devenir un pouvoir fort, ce que, du reste, à un certain point de vue,

je désire. Je ne suis donc pas rassuré pour l'avenir par l'état actuel des libertés publiques, en considération de la raison de cet état. J'imagine qu'à devenir un pouvoir fort le gouvernement de la République va devenir un pouvoir à tendances despotiques, et l'on conviendra peut-être qu'il en donne déjà quelques signes. Je me demande donc comment dans le triomphe de la démocratie, c'est-à-dire de la souveraineté du peuple, c'est-à-dire d'un parti aussi intolérant que tous les partis, la liberté pourra être sauvée, et voilà pourquoi j'interroge avec anxiété M. Michel, puisque, pour lui, la démocratie est elle-même la conciliation de la démocratie et de la liberté. Comment M. Michel concilie-t-il ?

Eh bien ! son livre, par certaines parties, est remarquable autant qu'il est généreux ; mais pour ce qui est de la conciliation de la Démocratie et de l'Égalité, il est généreux aussi, mais il est piteux ; et j'ai bien peur que ce ne soit la faute du sujet. D'une part, pour établir sa conciliation, M. Michel est forcé de réduire la part de l'égalité à si peu que cette portion congrue fera éclater de rire ou d'indignation tout démocrate et par là même il prouve que qui veut, comme lui, sauver la liberté, est obligé de jeter, à très peu près, l'égalité par-dessus bord ; — d'autre part, et si l'on veut en revanche,

il fait à la démocratie, à l'égalité, à la souveraineté populaire une largesse si grande que voilà maintenant la liberté qui périt ou qui est réduite à un quasi rien, ce qui prouve, par contre-épreuve, qu'il y a bien antinomie entre la démocratie et la liberté.

Il réduit l'égalité à un quasi rien. Je le crois bien ! Il la réduit à une abstraction ! Il nous dit : Qu'on ne vienne pas prétendre que la démocratie mène à l'égalité intégrale, à l'égalité des conditions, à l'égalité des biens, au nivellement des forces intellectuelles. Sophismes de M. Faguet tout cela C'est lui qui dit tous les matins : « On ne fait pas à l'égalité sa part. » Moi, je la lui fais — et toute petite : « l'égalité réelle, l'égalité de fait, celle en vertu de laquelle tous les citoyens devraient avoir même sort, mêmes avantages, *elle n'est dans le programme d'aucun démocrate*. Jamais la démocratie n'a promis de passer le niveau sur les têtes ou seulement sur les fortunes... »

Vraiment, sans aller plus loin, c'est se mettre à l'aise que d'éliminer de la démocratie tout le socialisme, à qui tout démocrate fait au moins mine agréable et à qui M. Michel, en un autre endroit de son livre, sourit lui-même ; et c'est se mettre à l'aise que de ne tenir aucun compte du rêve de l'égalité des conditions qui est celui de

Rousseau et qui a traversé toute la Révolution en y laissant des traces assez sensibles, comme on peut voir par les travaux sur le socialisme pendant la Révolution de M. Espinas, de M. Sagnac, de M. Lichtenberger, et par l'*Histoire politique de la Révolution* de M. Aulard.

Si le passage de M. Michel que je viens de citer était de l'ordre didactique et s'il voulait dire seulement : « De l'égalité des conditions, je ne veux pas entendre parler, » je dirais : « Soit ! M. Michel n'est pas égalitaire, et j'en suis plutôt satisfait. » Mais le passage est de l'ordre historique et il affirme que l'égalité intégrale n'est dans le programme d'aucun démocrate. C'est une affirmation absolument erronée, et voilà tout.

Mais il y a plus. M. Michel, en tenant à définir l'égalité telle qu'il la veut et telle qu'il prétend que la veulent les démocrates, s'exprime ainsi : « Quant à l'égalité, la seule que la démocratie postule, c'est l'égalité tout abstraite et mathématique des unités sociales, logiquement requise pour justifier l'universalité de droit de suffrage, égalité qui n'est que le symbole grossier de celle qui régnerait dans une démocratie idéale où tous les citoyens vaudraient autant, moralement et intellectuellement, les uns que les autres. » En termes plus clairs, c'est une égalité ne donnant absolument

que le droit de suffrage. Quel est le démocrate qui se contentera, qui se contente dès à présent de cette égalité-là? Quel est le démocrate qui ne sente que cette égalité est un leurre, qu'elle n'est, comme le dit M. Michel lui-même, qu'une abstraction et qu'un symbole, c'est-à-dire une illusion?

Et il est si vrai qu'il n'y a aucune réalité dans cette égalité-là, que M. Michel ajoute comme on l'a vu, tout à côté : « Quant à l'égalité *réelle*..., nous n'en voulons pas. » Jamais un démocrate n'entrera dans cette idée qu'on a fait la Révolution française et lutté pendant tout le XIXe siècle pour conquérir une égalité qui non seulement n'est pas intégrale, mais qui n'est pas « réelle ». Je ne dis pas que tous les démocrates soient radicaux ; je ne dis pas que tous veuillent l'égalité intégrale ; mais je dis que tous savent que l'égalité intégrale est le fond même de la Révolution et la pensée latente et maîtresse de la démocratie et que tous veulent au moins qu'on s'en rapproche le plus possible, et que tous considèrent l'égalité, abstraite et symbolique, du droit égal au suffrage, comme un minimum déjà dépassé et où il serait lamentable de rebrousser ou de se tenir. Ce ne sont pas mes idées que j'exprime ce sont celles de la démocratie, et il me semble que je les connais mieux, j'en appelle à elle, que M. Michel ne veut les connaître.

A la vérité, il ne s'en tient pas absolument là, dont, même moi, je le félicite. Il ajoute : « Tout ce que la démocratie s'efforce de faire, c'est de combiner l'institution sociale de telle sorte qu'il y ait moins d'inégalité au point de départ des destinées individuelles. » — Excellent ceci, malgré les réserves que je ferai et que vous prévoyez, tant elles s'imposent. Cela veut dire qu'il faut *armer les jeunes*, donner l'arme moderne, qui est l'instruction, à tous et diminuer ainsi l'inégalité sociale et même l'inégalité naturelle. L'objection vient tout de suite : c'est ainsi qu'on fait des *ratés*, paysans qui veulent tous être citadins, citadins qui veulent être tous parisiens, parisiens et même provinciaux qui veulent tous être princes de Paris. Sans doute ; mais en dehors du principe de l'égalité, dont je ne m'occupe pas du tout, l'intérêt national est si grand à ce que les forces latentes du pays ne soient pas perdues, qu'il faut donner à toutes l'occasion et les moyens de se démêler et de se produire, *au risque* d'en avoir beaucoup trop. Je sais bien qu'arrivés là, un autre danger se dresse. Comme ces matières sont délicates ! On veut faire un régime de libre expansion des forces intellectuelles que peut contenir le pays ; on appelle à l'instruction les humbles et les petits, les déshérités ; c'est admirable, c'est libéral. Seulement on crée des impuissants qui

ont impuissants par le fait de ne pouvoir em-
loyer leurs puissances; et contre eux, foule très
angereuse, classe de déclassés très dangereuse, il
ut avoir un pouvoir très fort, très armé et qui ne
adine pas, et c'est la liberté qui périclite et qui
émit. Il est très difficile de se tirer de ces angus-
es. — Remarquez encore que nous retrouvons ici
ette antinomie entre la liberté et l'égalité, qu'on
etrouve partout, encore que M. Michel assure
u'elle n'existe point et qu'elle est une perfide
magination de M. Faguet. C'est au nom de l'éga-
ité et pour la faire autant que M. Michel le croit
ossible qu'on appelle les humbles à l'instruction.
t nous venons de voir qu'on crée ainsi un danger
ocial contre lequel c'est aux dépens de la liberté
u'on sera forcé de lutter.

Et ceci dit, que je tenais à dire pour dire tout, je
rois que cette tentative pour établir une égalité
ntellectuelle relative est acceptable et respectable,
noins en tant qu'elle peut contribuer à la victoire
le l'égalité, à quoi je ne tiens aucunement, qu'en
ant qu'elle est un moyen de tirer du pays tout ce
qu'il contient de bonnes forces, dût-il y avoir à cet
égard et des déceptions et du déchet.

Mais voilà donc tout ce que M. Michel donne à
l'égalité : une égalité « abstraite et symbolique »,
et puis l'enseignement universel. Cela parce qu'il

est libéral et qu'il sent bien, encore qu'il le nie, que ce qu'on donne à l'égalité on l'ôte toujours à la liberté, et que la liberté perd ce que l'égalité gagne, ou plutôt que la liberté perd à ce que l'égalité gagne quelque chose.

Mais, d'autre part, je dis que M. Michel en d'autres endroits de son livre, aux endroits où il songe moins et où il ne songe pas assez à sa méthode de conciliation entre la liberté et l'égalité, fait brusquement à l'égalité, à la souveraineté populaire, à ce qu'on appelle la démocratie dans le langage courant, des largesses si grandes que c'est à son tour la liberté qui est réduite à un quasi rien.

Par exemple, M. Michel pose en principe que dans une bonne démocratie *tous doivent posséder* : « Que tous possèdent, pour que la liberté de la propriété les intéresse tous. » Mais nous voilà au collectivisme, et avec le collectivisme que devient la liberté ? Le collectivisme est un couvent. — Point du tout ! M. Michel n'est point collectiviste et il dit avec M. Renouvier : « La propriété individuelle apparaît comme une méthode historique du progrès social dont l'efficacité est prouvée par l'expérience. » Par son : « que tous possèdent », M. Michel entend donc que tous doivent posséder une propriété individuelle. Certes, je le souhaiterais ; mais comment y arriver ? Par le partage ? Sans

doute ; car si M. Michel ne veut pas du collecti-
visme et veut que tous possèdent, il faut bien qu'il
veuille le partage ; n'y ayant que deux moyens pour
que tous possèdent, à savoir mettre tous les biens
en commun ou les partager entre tous. Or le parta-
gisme, moyen grossier, du reste, d'égalité, et par-
faitement impratique, puisqu'il ne crée l'égalité
que pour un jour, et parfaitement antisocial et an-
tisocialiste, puisque le socialisme c'est la socialisa-
tion et non l'individualisation ; le partagisme, qu'on
le sache bien, est aussi antilibéral que le collecti-
visme. Je me suis dit souvent qu'il l'est peut-être
plus. Après tout, si le collectivisme était possible,
et à le supposer réalisé, on serait minutieusement,
strictement et furieusement *administré*. On le se-
rait à devenir fou. Mais on ne serait pas précisé-
ment *tyrannisé*. La tyrannie, c'est surtout l'arbi-
traire ; la tyrannie, c'est surtout le caprice, ou, si
vous voulez, le caprice est la forme la plus exaspé-
rante de la tyrannie. L'esclave le plus malheureux
du monde, c'est l'esclave d'une femme. Or, dans le
régime collectiviste, il n'y a pas de caprice.
L'homme n'y est plus qu'un rouage, qui n'a aucune
indépendance, aucune autonomie, mais qui fait
toujours la même chose parce qu'on lui commande
toujours la même chose. Il est *despotisé*, comme
disait Mirabeau, plutôt que tyrannisé. Par suite, il

est abêti ; mais il n'est pas torturé. Je m'accommoderais assez bien du collectivisme pour ma vieillesse. Ce serait, après tout, une manière d'entrer en religion. C'est ce qui fait qu'à supposer qu'il doive venir, je le vois désormais arriver sans crainte, du moins pour mon compte. — Il n'en va pas de même du partagisme. Avec le régime partagiste, « pour que tous possédassent » il faudrait refaire le partage tous les cinq ans, comme le recensement ; car au bout de cinq ans, il y aurait déjà une foule qui ne posséderait pas, ce qui est injuste. Or, cet état qui me laisserait libre d'acquérir pendant cinq ans et qui viendrait me rogner et dépecer mon bien à chaque lustre serait absolument insupportable. Encore je suppose, de ma grâce, une périodicité de dépossession. La dépossession pourrait être et devrait être beaucoup plus fréquente et beaucoup plus irrégulière et inattendue pour qu'elle fût juste et pour qu'elle fût garantie sérieuse d'égalité permanente. Le partagisme est tyrannique et capricieusement tyrannique. C'est une tyrannie féminine. Il n'y a rien de plus antilibéral que le partagisme.

Et maintenant si quelqu'un m'assure que par son « que tous possèdent », M. Michel n'a pas plus entendu le partagisme que le collectivisme, je réponds qu'il aurait dû le dire et que, puisqu'il prend

la peine de repousser le collectivisme, il aurait dû écarter aussi l'idée du partagisme, à laquelle on est d'autant plus ramené comme devant être la sienne qu'il prend soin de protester contre l'autre, alors que par son « que tous possèdent » il indique qu'il ne peut y avoir que celle-ci ou celle-là. Et si quelqu'un prend sur lui de me dire que par son vœu que tous possèdent M. Michel n'a songé qu'à souhaiter que tous soient librement admis à parvenir à la propriété, je lui dirai que M. Michel n'aurait pas songé à réclamer ce qui existe et à souhaiter un progrès qui a été réalisé sous l'ancien régime.

Autre sacrifice que fait en passant M. Michel, non pas à l'égalité, mais à la démocratie, c'est-à-dire à la souveraineté populaire. M. Michel est libéral, je ne cesserai de me plaire à le répéter; mais il est « défense républicaine » et il ne laisse pas d'aller assez loin dans ce qu'il accorde au gouvernement comme droit de légitime défense. Je crois bien, entre nous, qu'il lui accorde tout. Cette phrase lui échappe, à moins qu'il ne faille dire qu'elle est le fond de sa pensée : « Chaque régime est juge à tout moment des convenances qui lui recommandent ou des nécessités qui lui imposent certaines mesures de défense. » Cela, c'est l'article XIV de la Charte de 1815. C'est l'article qui annule tous les

autres et qui annule toute charte et toute déclaration des droits de l'homme. Tous les termes de cet article sont pesés pour que la liberté n'ait contre l'arbitraire du gouvernement aucun refuge, et pour que cet arbitraire soit absolu, pour qu'il soit, en quelque sorte, convié à l'être. Ce n'est pas seulement le régime de la souveraineté populaire qui est sollicité à être sans mesure, sans frein et sans réserve dans ses actes de défense, c'est *quelque régime que ce soit* ; et, dans une large conception du despotisme, M. Michel justifie aussi bien la révocation de l'édit de Nantes que le coup d'État de M. Maupeou, et aussi bien la Terreur que la suspension de l'inamovibilité de la magistrature. — Mais encore, non plus dans quelle mesure le gouvernement se défendra-t-il, c'est-à-dire supprimera-t-il les libertés publiques, mais sur quels motifs sera-t-il admis à se défendre? En cas de « nécessité », d'abord, mais cela ne serait rien ; en cas, s'il vous plaît, de simples « convenances ». Il pourra supprimer toutes les libertés publiques si cela lui convient, si les « convenances » lui « recommandent » cette mesure de police. Je ne vois pas quelle différence il y a entre ce « régime » et celui du bon plaisir. — Mais encore, qui sera juge de ces nécessités et de ces convenances sous chaque régime? Mais, mon Dieu, ce régime lui-même.

Il n'y a pas besoin de loi, et il n'y a pas de loi qui oblige, qui lie, ou bien qui entrave un gouvernement qui se défend. Il est juge, et lui seul est juge de la manière dont il croit devoir opprimer. — Mais encore se liera-t-il lui-même, ce qui est une façon peu rassurante pour les autres, mais ce qui est une manière encore d'être lié ? Se liera-t-il lui-même, c'est-à-dire, telle mesure générale de défense une fois prise, sera-t-il entendu qu'il n'en prendra plus d'autre ? Dira-t-il, comme certains philosophes font dire à la Divinité : « *Semel jussi, semper parui* » ? Point du tout ! Il sera « juge des convenances qui lui recommandent certaines mesures de défense » ; mais il en sera juge « à tout moment » ; c'est-à-dire, par exemple, que, s'il a supprimé l'inamovibilité de la magistrature l'année dernière, les magistrats épargnés par l'épuration ne seront pas admis à respirer cette année, mais devront se mettre en l'esprit qu'ils pourront être épurés le mois prochain, tout régime étant juge *à tout moment* de la convenance des mesures de défense.

On ne saurait formuler en moins de mots, mais on ne saurait formuler en mots mieux choisis et mieux pesés la théorie sans restriction du despotisme absolu. M. Michel biffe ainsi non pas seulement toutes les Constitutions françaises, non pas seulement toutes les déclarations des Droits de

l'Homme, mais la Constitution de l'ancien régime elle-même qui était plus libérale que cela. Il biffe la charte de 1499. Connaissez-vous la charte de 1499? Elle est très bien. C'est un édit royal qui contenait, entre autres, cette prescription : « Qu'on suive toujours la loi, *malgré les ordres contraires à la loi* que l'importunité pourrait arracher du monarque. » Les doctrinaires de la démocratie rebroussent au delà de 1499 et ils n'ont qu'une constitution à recommander au « régime » :

Ta justice
C'est ton utilité, ton plaisir, ton caprice.

Il y a des moments, dans le livre de M. Michel, où l'on s'éloigne un peu de la conciliation de la Démocratie et de la Liberté.

Avisez encore ce passage sur la question des fonctionnaires. Les fonctionnaires, direz-vous, sont peu intéressants. Il vous plaît à dire. Mais, songez qu'encore un peu de temps et vous serez tous fonctionnaires peu ou prou, plutôt prou. Je ne parle pas de l'avènement du régime collectiviste, régime où tout le monde exactement sera exactement fonctionnaire, et c'est la définition même du collectivisme. Je parle du mouvement naturel des sociétés modernes, où tout, sans se socialiser, se *nationalise* de plus en plus. La disparition des petites en-

treprises privées, qui sont les seules où l'on soit libre, et l'énormité croissante des grandes entreprises privées le veulent ainsi. Vous êtes employé d'une compagnie de chemin de fer. Vous n'êtes pas fonctionnaire. Eh ! si bien, vous l'êtes ; parce que, à cause de son énorme importance et de son immense développement, la Compagnie du chemin de fer a des rapports étroits avec l'État, est surveillée étroitement par lui, réglementée par lui, d'où il suit qu'un de ses employés est à demi fonctionnaire de l'État et à plusieurs égards dépend du gouvernement. Vous êtes médecin. Vous n'êtes pas fonctionnaire. Si bien, vous l'êtes ; parce que, si la corporation dont vous faites partie ne se nationalise pas, la matière sur laquelle elle travaille se nationalise. Vous êtes ou vous pouvez être ou vous désirez être médecin d'un lycée, d'un collège, d'un hôpital, d'un chemin de fer qui appartient à l'État. Vous voilà demi fonctionnaire. Dans cinquante ans, les médecins français seront tous fonctionnaires, comme les médecins de campagne en Russie. Il n'y a pas besoin de collectivisme pour cela. La question des fonctionnaires est donc une question qui n'est pas loin d'être universelle. Ne dites point qu'elle ne vous intéresse pas. Vous bâtissez un château de cartes ou vous faites réciter sa leçon à un marmot qu'elle intéresse.

Eh bien ! pour les fonctionnaires, M. Michel le libéral, mais aussi M. Michel le démocrate, ne veut aucune liberté. Il est extrêmement rigoureux à cet égard, à m'étonner et à me faire soupçonner que je ne le comprends pas comme il voudrait être compris. Il réclame le rétablissement du serment politique pour les fonctionnaires et il réclame particulièrement contre eux des « mesures de défense » qui sont des mesures d'oppression. Il réclame le rétablissement du serment politique : « La doctrine d'État laissera le citoyen libre, absolument libre de penser et de croire. Tout au plus serait-il tenu, dans un cas très particulier, celui où il aspirerait à servir l'État comme fonctionnaire public en un poste où la fidélité aux principes sur lesquels repose l'État démocratique apparaît comme une exigence légitime, à s'engager envers soi-même et envers ses concitoyens à ne jamais combattre ou trahir ses principes. » C'est bien le rétablissement du serment politique, chose aussi surannée qu'inutile et qui n'a jamais servi à personne.

Il réclame, de plus, des mesures de défense particulière contre les fonctionnaires : « Ces mesures doivent respecter les droits individuels sous un régime qui se réclame de la liberté. Mais parmi ces droits ne figure pas, que l'on sache, le

droit à un traitement pris sur le budget. » Mon Dieu ! J'ai presque envie de répondre : « Si bien ! » On dirait que le budget de la France est le budget du gouvernement. Le budget de la France, ce n'est pas l'argent du gouvernement, c'est notre argent à nous tous. Nous le donnons à nos commerçants pour les objets qu'ils nous vendent, à nos avocats et à nos médecins pour les services qu'ils nous rendent, à notre gouvernement pour qu'il paye nos fonctionnaires, qui ne sont pas les siens, mais les nôtres. L'argent que reçoit le fonctionnaire l'engage donc envers nous, non envers le gouvernement. Il l'oblige à ne pas nous quitter, nous, mais non point à professer la « doctrine » et les « principes » du gouvernement. Et, par exemple, le fonctionnaire est coupable, après avoir reçu notre argent pendant des années, de se faire Anglais ou Allemand ou Turc. Bonneval est un très malhonnête homme. Mais le fonctionnaire n'est nullement tenu de professer les principes du gouvernement qui ne le paie point, comme d'aucuns croient, mais qui simplement lui passe l'argent dont nous le payons. Et ce « traitement pris sur le budget » c'est bien un « droit » du citoyen-fonctionnaire. C'est un droit comme celui sur ma caisse du médecin qui m'a soigné, comme celui sur ma bourse du marchand

qui m'habille. Assimiler un fonctionnaire de l'État à un domestique du gouvernement est une confusion fâcheuse et sans aucun fondement. Sans aucun fondement et d'autant plus fâcheuse que M. Michel exige plus du fonctionnaire que du domestique. Que dirait-on d'un « maître » qui prétendrait exiger de son domestique qu'il lui prêtât serment non seulement de fidélité, mais de conformité à ses idées, et qu'il votât constamment pour lui à bulletin ouvert ? Or, c'est précisément tout cela que M. Michel exige du fonctionnaire de l'État envers le gouvernement. — Il exige plus ! Il veut que non seulement le fonctionnaire prête serment de conformité aux idées du gouvernement, mais que le candidat fonctionnaire, que l'aspirant fonctionnaire prête ce serment : « ...dans le cas où il aspirerait à servir l'État... » Il veut que le fait de servir l'État donne au gouvernement le droit de prendre contre le fonctionnaire toutes les mesures de défense dont il lui conviendra de se servir. En vérité, c'est la domesticité pure et simple.

Et quand on songe que de plus en plus, comme je l'ai montré, tout service privé tend à devenir service public, que cela est dans le cours naturel des choses en nos temps de concentration et de rapprochement progressif des parties et de simpli-

fication des rouages ; que cela dépend un peu du pouvoir législatif et du pouvoir exécutif combinant leurs efforts, que plus le fonctionnariat sera asservi, plus le « régime » aura intérêt à nationaliser les fonctions pour avoir plus de serviteurs et sera tenté de le faire ; on voit que la théorie de M. Michel constitue un danger beaucoup moins particulier qu'on ne pourrait croire, mais bien un danger public et que c'est bien de la liberté générale qu'il s'agit.

A la vérité, comme non seulement il faut être juste, mais encore s'efforcer de comprendre ce qu'un auteur *a pu vouloir dire* en même temps que *ce qu'il a dit*, je soupçonne ou je suppose que M. Michel n'applique sa théorie qu'à une certaine catégorie de fonctionnaires. Il dit : « ... Le cas où il aspirerait à servir l'État comme fonctionnaire public *en un poste où la fidélité aux principes sur lesquels repose l'État démocratique apparaît comme une exigence légitime.* » Cela ne voudrait-il pas dire qu'il y a des fonctionnaires qui ne sont que des fonctionnaires, c'est-à-dire des gens payés par la communauté, au lieu de l'être par les particuliers, pour exercer un métier reconnu utile ; et qu'il y a des fonctionnaires tout différents, qui sont des *agents* du gouvernement, préfets par exemple et hommes de police ? Et ne

serait-ce pas à ceux-ci seulement que M. Michel applique sa théorie et de ceux-ci seulement qu'il exige le serment de conformité et la conformité elle-même et la pleine acceptation scrupuleuse et superstitieuse de toutes les idées du gouvernement et pour tout dire l'obéissance matérielle, intellectuelle et morale ?

Cette distinction serait très juste et je l'accepterais pleinement, et ce dont je me plains continuellement, c'est précisément qu'on s'obstine à ne pas la faire. Seulement il fallait le dire et non le laisser à deviner, et surtout ne pas le détruire par ce qu'on dit à la page suivante ; car c'est à la page suivante que se trouvent ces lignes inquiétantes sur les mesures de défense absolument arbitraires que le « régime » et « chaque régime » peut prendre, ce semble, contre tout le monde, la phrase étant d'une généralité terrible, et particulièrement contre les fonctionnaires et contre tous les fonctionnaires, puisqu'il s'agit ici de tous ceux qui émargent au budget.

Et de plus, si l'on ne fait pas, formellement et explicitement, la distinction indiquée plus haut entre *agents* et *fonctionnaires*, qui ne voit que le gouvernement, quel qu'il soit, sera toujours extrêmement tenté de ne la faire point et prétendra qu'un prêtre, qu'un professeur ou un magistrat,

parce qu'ils sont « payés par lui », ce qui est absolument faux, du reste, sont tenus, comme un commissaire de police, à la conformité et à l'obéissance intellectuelle, étant fonctionnaires au même titre qu'un commissaire. A telle époque que je sais bien, des agents voyers ont été destitués parce qu'ils ne voulaient pas faire campagne électorale pour le gouvernement, et Dieu sait si un agent voyer est un agent politique du gouvernement! Et qui ne voit que tout gouvernement voudra même obtenir *plus* d'obéissance intellectuelle du prêtre, du magistrat et du professeur que de tout autre fonctionnaire? Car il raisonnera ainsi, très rigoureusement en partant d'un principe faux : « Ils sont fonctionnaires, ils sont payés par moi, ils sont mes agents. Mais puisqu'ils ont des fonctions intellectuelles et morales, c'est précisément d'eux plus que de quiconque que je dois exiger la conformité intellectuelle et morale, l'obéissance morale et intellectuelle. » Et c'est le principe qu'il faut battre en ruine obstinément pour que le raisonnement tombe. Je suis tranquille, du reste, en cette conviction qu'on le relèvera toujours.

On voit donc que cette conciliation entre la démocratie et la liberté, M. Michel ne l'a point faite ; et que, tantôt, pour la faire, il sacrifie l'égalité, tantôt, l'oubliant un peu, il retombe dans

les excès, et vraiment les pires, de l'égalitarisme et surtout de la souveraineté populaire.

III

Et pourtant l'auteur de la *Doctrine démocratique* est libéral et il voudrait sauver la liberté ; et c'est pour cela que, malgré la vivacité de mes critiques, je me sens en communion avec lui. Cette conciliation entre la liberté et la démocratie, s'il ne la fait pas, il veut la faire, ardemment, et voilà pourquoi, démocrate aussi, acceptant pleinement la démocratie et sous la forme républicaine, j'applaudis, sinon à ses conclusions, du moins à ses intentions et à son effort.

A tel point que je voudrais m'associer à celui ci. Cherchons donc s'il y a en effet une conciliation possible entre la démocratie et la liberté.

Je vois trois conciliations possibles entre la liberté et la démocratie.

La première est dans le despotisme. Parfaitement, et je suis aussi éloigné que possible de vouloir faire du paradoxe. Il est remarquable et c'est peut-être une loi de l'humanité que les choses ne *seraient* bien faites que par ceux qui ne veulent pas les faire. — Par qui les affaires poli-

tiques seraient-elles évidemment très bien menées ? Par des hommes n'appartenant à aucun parti. Mais ce sont ceux-ci qui ne veulent pas se mêler de politique. — Qui jugerait bien, du moins sur la question de fait ? Évidemment le jury, qui n'a aucun préjugé ni aucun parti pris professionnel. Mais les jurés ne veulent pas juger et ils s'en tirent par une indifférence qui se traduit en une indulgence perpétuelle, laquelle est un des plus grands dangers de notre temps. — Qui administrerait bien une maison ? Évidemment les femmes. Seulement les femmes veulent toujours être dehors ; et le féminisme n'est pas autre chose qu'une application et une vérification de cette loi qui veut qu'on ne refuse de faire que la seule chose où l'on soit apte. — Vous voulez faire de la décentralisation intellectuelle et rien de mieux. Seulement, si vous laissez les universités provinciales se recruter elles-mêmes, elles ne choisiront que des personnages qui leur seront recommandés par leurs passions de petite ville et leurs intérêts de clocher, et par conséquent des médiocres ; et ce sera de la décentralisation, mais non intellectuelle, et il résulte de là que le seul homme qui pût faire de bonne décentralisation intellectuelle, c'est le centralisateur par excellence, c'est le ministre, à condition qu'il fût dirigé par une

pensée décentralisatrice ; mais c'est cette pensée qu'il n'aura jamais. — Ainsi de suite.

Pareillement l'homme qui pourrait concilier en un État la démocratie et la liberté, c'est « le bon tyran ». Il pourrait établir une parfaite égalité, et c'est ce qu'il fait où il existe. Ce n'est pas contraire à sa nature et c'est même tout à fait dans son tempérament. Il pourrait même établir une sorte de souveraineté populaire, en gouvernant toujours d'après l'opinion, et remarquez que c'est ce qu'il a fait très souvent. Il n'y a rien eu de plus populaire que la révocation de l'Édit de Nantes ; ce fut une mesure de souveraineté nationale, ce fut une mesure d'oppression de la minorité par la majorité, ce fut une mesure éminemment démocratique. Il n'y a rien eu de plus populaire que le coup d'État de Maupeou en 1771 : le Parlement était aimé des parlementaires, mais n'était point du tout aimé du peuple. — Le bon tyran pourrait donc établir une sorte de souveraineté populaire en gouvernant d'après l'opinion et contre « les grands » et contre les élites et contre les minorités ; et le peuple se contenterait très bien de ce genre de démocratie.

Et aussi le bon tyran pourrait très bien protéger les libertés publiques. Il a beaucoup moins d'intérêt à les réprimer qu'un gouvernement

parlementaire. Un gouvernement, en régime parlementaire, est l'état-major d'un parti. Ce parti a intérêt à désarmer les autres partis et à les mettre hors d'état de nuire, c'est-à-dire de lui nuire. Il a donc des démangeaisons terribles de rogner les ongles et les griffes à tous les partis qui ne sont pas le sien, et il lui faut de l'héroïsme pour ne pas le faire. Quand il le fait, il appelle cela « défense de l'État », car l'État c'est lui, selon son opinion, et il ne peut pas en avoir une autre. C'est donc un miracle que les Droits de l'Homme soient respectés en régime parlementaire, et de fait ils sont toujours supprimés, limités ou menacés.

Un roi absolu n'est pas, lui, un parti, ni l'état-major d'un parti, ni un chef de parti. Il ne dépend pas de l'élection de l'année prochaine. Il peut donc laisser toutes les opinions s'exprimer, toutes les manifestations de la pensée se produire, tous les renseignements se donner, toutes les associations se faire. Il y aurait même intérêt ; car, d'une part, ayant intérêt à gouverner selon l'opinion publique, il faut qu'il la connaisse et il ne la connaîtra que dans un pays libre. Les moralistes ou sermonnaires qui répétaient aux rois d'autrefois : « Laissez la vérité arriver jusqu'à vous », étaient des libéraux sans s'en douter et des partisans des Droits de l'Homme sans le savoir. — D'autre part, ce serait

sans danger pour lui, puisque les opinions ne peuvent pas, sous son régime, se solidifier en votes qui renversent le souverain. — Et enfin cela ne pourrait que le rendre plus libre lui-même, puisque gouverner selon l'opinion étant pour lui une sorte de limitation et de frein, à laisser toutes les opinions se produire, il les multiplierait à tel point qu'elles se balanceraient et se neutraliseraient les unes les autres.

Voilà les immenses avantages qu'il y a à être un gouvernement qui n'est pas un chef de parti, et voilà comment un bon tyran pourrait accepter et même encourager toutes les libertés publiques.

Je sais bien qu'il y a des partis même sous un despote. Il y en a toujours. Mais ils sont très différents de ce qu'ils sont en régime parlementaire. En régime parlementaire, ils sont les ennemis ou les défenseurs du pouvoir; en régime despotique, ils sont ses conseillers. En régime parlementaire, ils veulent maintenir le gouvernant ou le remplacer ; en régime despotique, ils ne peuvent aspirer qu'à l'éclairer, ou, tout au plus, à lui imposer par leur nombre. Les catholiques disent à Louis XIV : « Nous sommes la vérité, et nous sommes la majorité. » Si Louis XIV était intelligent, il répondrait : « Que vous soyez la vérité, c'est ce qui n'est jamais prouvé ; et que vous soyez la majorité, il ne m'importe. Tout

au plus, pour gouverner avec l'opinion, ce qui n'est pas du tout la même chose que d'obéir à la majorité, je vous conserve certaines marques de préséance, que les protestants ne vous contesteront point ; mais quant à les persécuter pour vous faire plaisir, serviteur. Il faudrait pour cela que j'y eusse intérêt parce que je dépendrais de vous, mais je n'en ai aucun, ne dépendant pas plus de vous que d'eux. Disputez ensemble ; éclairez-moi par vos discussions, affaiblissez-vous les uns les autres par vos disputes, et il est à remarquer que je gagne à l'un et à l'autre. »

Voilà comment un despote peut être égalitaire, démocrate et libéral. Voilà comment la démocratie et les libertés publiques peuvent se concilier en despotisme. Seulement l'homme qui pourrait plus que qui que ce soit et plus que quoi que ce soit concilier la démocratie et la liberté ne le fait jamais. Il a horreur de le faire. C'est un fait d'observation. Je reconnais qu'il n'y a pas à aller là contre.

La conciliation, sinon tout à fait de la démocratie et de la liberté, du moins de la liberté et d'un régime très populaire, peut se faire par ce que j'appellerai la constitution hiérarchique. C'est le système de Montesquieu. Montesquieu n'est pas un aristocrate, c'est un hiérarchique, ce qui est sensiblement différent. Il est bien entendu qu'il ne faut

pas prendre « hiérarchique » dans son sens étymologique, mais dans son sens usuel, et, du reste, je vais l'expliquer. Montesquieu, qui n'est pas plus monarchique que républicain et dont la conception politique peut s'appliquer à la république et à la monarchie, veut un gouvernement quelconque, mais où les pouvoirs soient divisés ; pouvoir législatif, pouvoir exécutif, pouvoir judiciaire, et il croit voir là une première garantie de liberté, et je suis de son avis. Mais il veut surtout des « pouvoirs intermédiaires » entre le gouvernement et le peuple. Il veut une magistrature, une noblesse, un clergé qui soient des forces sociales organisées et par conséquent des limites à l'arbitraire du pouvoir central et qui fassent que la volonté du pouvoir central, quel qu'il soit, ne descende jusqu'à tout le monde que contenue, dirigée et régularisée par ces intermédiaires. Il appelle ces intermédiaires « des *canaux moyens* par où coule la puissance ; car s'il n'y a dans l'État que la volonté momentanée et capricieuse d'un seul (et j'ajouterai : ou même de tous, ramassée dans le pouvoir central et renvoyée par lui en bloc jusqu'à tous), rien ne peut être fixe et par conséquent il n'y a aucune loi fondamentale » (c'est-à-dire aucune *constitution*). Voilà les pouvoirs intermédiaires, les « canaux moyens ». Je les appellerais volontiers des canaux à écluses.

N'est-il pas évident que Montesquieu désigne comme pouvoirs intermédiaires noblesse, clergé, magistrature, parce qu'il parle au temps où il vit et qu'en un autre temps il désignerait d'autres groupes sociaux comme pouvoirs intermédiaires ? Est et doit être pour Montesquieu pouvoir intermédiaire dans une nation tout ce qui est groupe organisé, organisme social, faisceau permanent et durable de volontés, d'intelligences, de moralités et de traditions. Et c'est ici qu'il convient de mettre en lumière que ceci n'est pas un système aristocratique à proprement parler, mais un système hiérarchique. Ceci consiste à mettre la pyramide sur sa base, à établir de la foule au pouvoir central une série d'échelons et de degrés par où descend la volonté, par où descend « la puissance », au lieu de tomber d'une chute directe, soudaine et lourde. C'est la société considérée non comme une aristocratie gouvernant une foule, mais comme une hiérarchie allant de la foule au souverain.

Cela est si vrai qu'en un passage insuffisamment remarqué jusqu'ici, je crois, Montesquieu dit formellement : « La meilleure aristocratie est celle où la partie du peuple qui n'a point de part à la puissance est si petite que la partie dominante n'a aucun intérêt à l'opprimer. Ainsi, quand Antipater établit à Athènes que ceux qui n'auraient pas deux mille

drachmes seraient exclus du droit de suffrage, il forma *la meilleure aristocratie* qui fût possible, parce que ce sens était si petit qu'il n'excluait que peu de gens, et personne qui eût quelque considération dans la cité. » — Voilà comment Montesquieu est aristocrate, et c'est-à-dire qu'il ne l'est pas ; car cette constitution d'Antipater, qu'il appelle la meilleure aristocratie qui fût possible, personne ne l'appellera une aristocratie. Il n'est pas aristocrate, mais il est hiérarchique : il veut un gouvernement, et le peuple, et entre le gouvernement et le peuple des pouvoirs modérateurs formant une hiérarchie continue dont le peuple lui-même fasse partie Et il considère ce régime comme essentiellement conservateur des libertés publiques.

Ce système est-il bon ? A mon avis, il est excellent. Il n'est pas égalitaire, bien entendu ; mais il est démocratique en ce sens qu'il associe le peuple au gouvernement dans une mesure très large. Il fait plus : en un sens, il n'y a rien de moins démocratique que le gouvernement démocratique, parce que le gouvernement démocratique n'est pas loin d'être une fiction. Le gouvernement démocratique c'est, comme je disais, la volonté de la majorité, ramassée dans et par le pouvoir central et renvoyée par lui à tout le monde. Seulement cette volonté, qui n'est du reste que celle de la majorité, ce qui est

déjà fâcheux, cette volonté, il ne se contente pas de la ramasser, il l'interprète avant de la renvoyer à tous, et le peuple est gouverné ainsi, les trois quarts du temps, par une volonté qui n'est même pas celle de sa majorité, et qui n'est pas du tout la sienne. — Supposez au contraire, ce que je suis sûr que Montesquieu accepterait, une volonté populaire ramassée dans le pouvoir central d'abord, mais ensuite discutée et *vérifiée* dans des assemblées de corps intermédiaires, vous voyez assez que cette volonté serait réellement celle de la nation et non un coup d'État permanent du pouvoir central parlant *au nom* du peuple.

— Ce serait long. — Assez ; mais non pas plus que des lois qu'on refait sans cesse après les avoir faites et défaites, parce qu'on ne les a pas établies une première fois selon la volonté vraie, c'est-à-dire la volonté constante, et selon les intérêts vrais, c'est-à-dire permanents, de la nation. C'est ce que Montesquieu exprime en disant qu'en dehors de son système hiérarchique, il n'y a pas de lois fondamentales, mais seulement des lois capricieuses, éphémères et toujours à élaborer de nouveau.

Ce système serait donc vraiment démocratique, et j'ajoute qu'il serait libéral ; car il n'y a rien qui soit conservateur des libertés publiques comme des corps constitués, organisés et permanents qui

tiennent à leurs libertés particulières. Il semble que cette formule même réfute l'idée qu'elle exprime ; il semble que les corps constitués seront d'autant plus indifférents aux libertés publiques qu'ils seront attachés à leurs libertés particulières. Mais en dernière analyse il n'en est rien. Les parlements, on le sait assez, n'étaient nullement partisans de la liberté de la presse ; seulement par les libertés qu'ils prenaient, ils donnaient un exemple d'indépendance et de liberté, ils apprenaient au pays qu'il y avait autre chose et qu'il pouvait y avoir autre chose en France que le Roi ordonnant et le peuple obéissant, ce que, vraiment, sans eux, le peuple aurait oublié ; ils n'étaient pas partisans de la liberté de la presse ; seulement, en faisant leurs remontrances, ils enseignaient au peuple à faire les siennes et lui donnaient comme l'habitude et l'émulation d'en faire ; ils n'étaient pas partisans de la liberté de conscience ; seulement ils étaient jansénistes et ils enseignaient au peuple, par cet exemple, qu'on pouvait avoir une autre religion ou une autre façon d'entendre la religion que celle du confesseur du Roi. A ce titre, les parlements ont été les ouvriers les plus actifs de la Révolution qui les a détruits ; et ils sont morts de leur victoire et ont été ensevelis dans leur triomphe.

Les corps constitués sont des professeurs, plus

ou moins volontaires, d'indépendance ; ce sont des collèges de liberté. Ce reste de l'ancien régime et ce débris des vieux parlements qui s'appelle l'ordre des avocats, a été, à travers tout le XIXe siècle, un collège de liberté et d'indépendance : il a enseigné d'une façon continue à résister à l'arbitraire plus ou moins dissimulé sous des appellations libérales ou démocratiques. C'était, c'est un corps intermédiaire, sinon un « pouvoir intermédiaire », et tout corps intermédiaire bien viable et bien vivant devient par la force des choses une puissance, c'est-à-dire un pouvoir.

Autre exemple en sens inverse : Si les corps constitués sont conservateurs et professeurs de liberté, les libertés qui naissent, pour se créer un organe, aspirent à constituer un corps intermédiaire organisé. Pour que la liberté d'enseignement ne soit pas une simple abstraction ou une quasi-abstraction, que faites-vous ? Vous vous associez ; vous créez un corps constitué, permanent, durable, un organisme. Qu'est-ce à dire ? De quoi vous êtes-vous aperçu ? De ceci qu'il y a une connexion nécessaire entre la liberté d'enseignement et la liberté d'association, et les gouvernements s'en aperçoivent si bien eux-mêmes que, quels qu'ils soient, ils ne veulent, au fond, ni de l'une ni de l'autre.

Pour que la liberté de conscience ne soit pas une simple abstraction ou une quasi-abstraction, que faites-vous ? Vous constituez ou vous conservez une Église, vous êtes d'une Église, c'est-à-dire d'une association, c'est-à-dire vous organisez ou maintenez organisé un corps intermédiaire qui devient ou reste une puissance, c'est-à-dire un pouvoir.

Pour que la liberté même de ne pas croire et de balancer l'influence de ceux qui croient ne soit pas une simple abstraction ou plutôt une simple faiblesse, que faites-vous ? Vous êtes franc-maçon. Encore un corps constitué conservateur d'indépendance.

La presse est un pouvoir, ou du moins on l'a cru et je n'en crois rien, car c'est un pouvoir trop divisé pour qu'il ne se neutralise pas lui-même. Si elle veut devenir un pouvoir, ce qui lui sera très difficile, parce que précisément elle est l'organe divergent de différents pouvoirs ennemis les uns des autres, si elle veut le devenir cependant, et c'est possible, il faudra qu'elle constitue un « ordre des journalistes » qui, tout en admettant toutes les opinions, soit impitoyable pour le mensonge, la calomnie, la collusion avec l'étranger et le chantage. Jusque-là, la liberté de la presse existe, oui, mais c'est une liberté qui n'est pas un

pouvoir, parce qu'elle se détruit elle-même comme pouvoir en même temps qu'elle s'exerce. Le jour où elle aurait fait ce que je dis, elle serait un pouvoir et même si formidable que je ne sais pas si je tiens beaucoup à ce qu'elle le fasse.

Voilà le rôle des corps intermédiaires, et voilà comme, constituant un régime vraiment démocratique et un régime véritablement libéral, ils réaliseraient la conciliation de la liberté et de la démocratie.

Ce système, que j'ai qualifié d'excellent, est-il possible dans nos sociétés modernes? A quelque degré, oui ; à un tel degré qu'il serait efficace? Non. Il y aura toujours dans une nation des éléments d'aristocratie. Mais c'est beaucoup moins, comme je l'ai dit, d'aristocratie que nous venons de parler, d'après Montesquieu, que de hiérarchie. Or, précisément, la grande différence entre les temps anciens et les temps modernes, c'est qu'aux temps modernes les éléments d'aristocratie sont nombreux, *plus nombreux qu'autrefois peut-être*, mais non pas assez forts pour constituer une hiérarchie, et n'ont pas les caractères particuliers qui les rendraient propres à en constituer une, et la définition même de la démocratie, ce n'est pas qu'elle soit destructrice d'aristocratie, mais c'est qu'elle l'est de hiérarchie, et ce n'est pas

qu'avec elle il n'y ait pas d'aristocratie, mais c'est qu'avec elle il n'y a pas de hiérarchie possible.

Nous avons un élément aristocratique : la noblesse ; elle n'est plus ni un pouvoir ni même une volonté d'être un pouvoir.

Nous avons un élément aristocratique : le clergé, et c'est un pouvoir, ou c'est une puissance qui pourrait devenir un pouvoir. Seulement il s'est affaibli et on l'a affaibli. On l'a affaibli en le dépouillant ; ce ne serait rien ; mais en le dépouillant on lui a ôté son autonomie, et en lui ôtant la faculté de s'appuyer sur lui-même on l'a rejeté du côté de Rome pour s'appuyer sur quelque chose. Le clergé est devenu ultramontain du jour où il est devenu « fonctionnaire ». Les hommes qui ont changé les conditions d'existence du clergé français ne poursuivaient pas ce résultat et ne s'y attendaient guère ; mais il n'y a rien de plus juste que ces paroles de M. Michel que je suis heureux d'avoir l'occasion de citer : « ...Dogmatisme à la fois redoutable et ingénu en vertu duquel certains théoriciens précisent la forme des changements désirés, comme si l'histoire des idées n'attestait pas la vanité de cette tentative. On peut dire que tout arrive dans le monde ; mais il n'est presque jamais arrivé qu'un changement social se soit produit exactement selon la formule caressée par ses

promoteurs. » Donc le clergé est devenu peu ou prou ultramontrain et il s'est affaibli d'autant comme pouvoir français. C'était l'Église gallicane qui était un pouvoir français. Plus d'Église gallicane, plus de clergé « corps intermédiaire ». La force morale de l'Église en France est restée intacte, sa force sociale a décliné. Ma conviction est qu'elle ne la retrouvera que le jour où, séparée de l'État, et aussi, je ne dis pas séparée de Rome, mais attachée à Rome seulement par le dogme, elle se sera rendue pareille ou très analogue à l'Église catholique américaine.

Nous avons un élément aristocratique : la magistrature ; mais ce n'est plus qu'un fantôme de corps aristocratique. La Révolution en a fait un simple agrégat de fonctionnaires, et plus elle va, plus elle semble tenir non seulement à remplir cette définition, mais à la dépasser. Il n'y a pas lieu de parler d'elle ni comme pouvoir, ni comme défenseur des libertés publiques, ni comme professeur d'indépendance. Paroles d'un président au chef de l'État : « Nous venons remettre nos charges entre vos mains et souffrir tout ce qu'il vous plaira plutôt que d'offenser nos consciences (1). »

(1) Jean Vacquerie, premier président du Parlement de Poitiers, à Louis XI (1479).

Noblesse, clergé, magistrature, ce sont là les éléments aristocratiques du passé et desquels la vie semble s'être retirée. Il y a des éléments aristocratiques nouveaux. La richesse est une aristocratie ; mais Tocqueville a admirablement montré que la ploutocratie n'a de l'aristocratie que quelques caractères superficiels et presque que l'apparence ; qu'elle est très peu héréditaire, les fortunes se faisant et se défaisant avec une extrême facilité d'une génération à l'autre ; qu'elle est peu enracinée dans le peuple, n'étant guère territoriale, et par conséquent n'a pas de grandes prises sur le peuple ; qu'elle est peu cohérente, peu engrenée, peu organisée ; qu'en somme, ne formant pas une classe, elle ne saurait former un corps et que, ne formant pas un corps, elle ne saurait former un pouvoir.

Il y a un autre élément aristocratique, c'est l'administration : « En France, dit encore Tocqueville, l'administration forme un corps particulier qui a ses habitudes spéciales, ses règles propres (ajoutez : ses traditions et un peu d'hérédité et un esprit général permanent et un esprit de corps), de telle façon qu'elle peut, pendant un certain temps, présenter le phénomène d'un corps qui marche après que la tête s'en est séparée. » C'est donc là non seulement un élément aristocratique, mais une aristocratie toute faite. C'est la véritable aristo-

cratie moderne. Seulement, encore qu'assez indépendante pour opposer au pouvoir central une résistance d'inertie ou d'atermoiement qui impatiente quelquefois celui-ci, il est évident qu'elle n'est pas autonome, qu'elle est très éloignée, non seulement de ne dépendre que d'elle-même, mais de dépendre partiellement d'elle-même. C'est une aristocratie latente, dissimulée et sourde, et muette, qui est un pouvoir, certes, mais comme un pouvoir occulte ; qui, par conséquent, s'il limite et contient assez fortement le pouvoir central, ne le contient ni ne le limite apparemment et, par suite, n'est ni conservateur de la liberté ni enseignement de liberté. Il n'est qu'un frein caché, très utile, et que la démocratie brisera sans aucun doute, le remplaçant par l'administration élective ; mais il n'est pas un pouvoir intermédiaire en pleine clarté et sur qui l'on puisse et s'appuyer en toute assurance et prendre exemple.

Et il y a d'autres éléments aristocratiques. Les syndicats ouvriers, renaissance des corporations ouvrières de l'ancien régime, sont un élément aristocratique au premier chef. Ils sont des corps constitués et autonomes, intermédiaires entre le pouvoir central et la foule ; ils sont autoritaires d'un côté et libéraux de l'autre : ils sont autoritaires du côté de leurs adhérents et libéraux du

côté soit du pouvoir central, soit de la ploutocratie ; ils font de la liberté avec de l'autorité, ce qui est précisément le caractère constant des corps aristocratiques ; non seulement ils sont aristocratiques en eux-mêmes, mais ils créent de l'aristocratie en dehors d'eux ; car, pour s'opposer à leur puissance, le patronat est forcé de s'organiser lui-même, et c'est grâce à eux que la ploutocratie deviendra peut-être une aristocratie, et redoutable.

On le voit donc, ce ne sont pas les éléments aristocratiques qui manquent. Seulement ceux d'autrefois sont morts ou se meurent, et ceux d'aujourd'hui ne sont qu'à l'état naissant, et par conséquent ni les uns ni les autres ne sont de force, ni d'humeur, ni peut-être de nature à se combiner les uns avec les autres et à former une hiérarchie, et c'est ce que j'entendais en disant que la différence entre les sociétés anciennes et les modernes n'était pas que les modernes ne fussent pas aristocratiques, mais était que les modernes ont des aristocraties non hiérarchisées et en quelque sorte cahotiques. Il est possible, il est même probable que les nations européennes d'aujourd'hui sont entre deux régimes aristocratiques, ou plutôt entre deux régimes hiérarchiques, celui du passé et celui de l'avenir, et que la hiérarchie d'autrefois est morte et que la hiérarchie de demain n'est pas

née. Entre les deux, nous sommes en démocratie avec des éléments aristocratiques qui ne sont pas assez développés encore ou qui sont trop languissants désormais pour que nous puissions par eux constituer un régime où la liberté et la démocratie se concilient.

Où donc chercher la conciliation rêvée par les meilleurs esprits ; par où donc chercher à sauver la liberté à travers la démocratie ; comment, pour se servir des paroles graves et passionnées de Tocqueville, « indiquer aux hommes ce qu'il faut faire pour échapper à la tyrannie et à l'abatardissement, en demeurant démocratiques... occupation sainte, pour laquelle il ne faut épargner ni son argent, ni son temps, ni sa vie » ?

Je ne vois qu'une solution provisoire, en attendant les hiérarchies de l'avenir, solution du reste si belle qu'elle pourrait être définitive et dispenser de toutes les autres.

Il faudrait que les Droits de l'homme fussent une véritable religion. Il faudrait les respecter d'une façon vraiment mystique, c'est-à-dire obstinément et sans trop savoir pourquoi. Car si la démocratie se demande le *pourquoi* des Droits de l'homme, tout de suite elle les efface.

Elle dit : « Tous les droits de l'homme sont contraires à l'égalité. La *liberté* est contraire à l'égalité

non pas « abstraite », mais « réelle », puisqu'elle donne le même droit à des êtres de différentes forces et par conséquent permet à l'un de se mettre de cent coudées au-dessus de l'autre. — La *sûreté* est contraire à l'égalité, puisqu'elle ne garantit que le fort, le faible n'ayant qu'une sûreté abstraite, et, devant la moindre exaction du fort, luttant contre le fort, soit devant la justice, soit devant l'administration, comme un homme nu contre un hoplite. — La *résistance à l'oppression* est contraire à l'égalité pour les mêmes raisons, étant un droit égal donné à des êtres inégaux et servant d'arme aux mains du puissant qui n'en a déjà que trop, et ne servant de rien du tout aux mains du petit. — Et quant à la *propriété*, il n'est même pas besoin de prouver qu'elle est le scandale permanent de l'égalité. Et, en un mot, en dehors de l'égalité réelle, tout droit de l'homme est une force ajoutée au fort. »

Elle dit encore : « Tous les droits de l'homme sont contraires à la souveraineté du peuple. La *liberté* est le droit de faire ce qui ne nuit pas à autrui, et par conséquent le droit de faire ce qui déplaît absolument à la majorité. Que devient la souveraineté du peuple ? — La *sûreté* est le droit « d'être protégé par la société pour la conservation « de sa personne, de ses droits et de ses pro-

« priétés ». En telle sorte que c'est moi, société, qui protège l'individu contre moi-même et qui non seulement m'interdis de le faire servir à mes desseins, mais lui prête ma force pour qu'il puisse éviter ma prise. Que devient la souveraineté du peuple ? — La *résistance à l'oppression*, c'est la résistance à mes volontés et comme un encouragement à y résister ; car, qu'est-ce que l'individu appellera oppression, si ce n'est ma volonté même ? Que devient la souveraineté du peuple ? — La *propriété* est la négation même de la souveraineté du peuple ; car une souveraineté qui s'arrête devant ce qu'un individu possède est une souveraineté bien limitée ; et, après tout, un propriétaire, avec l'influence que lui donne sa propriété et la clientèle qu'elle lui constitue est un État dans l'État. — Tous les droits de l'homme sont donc contraires à la souveraineté du peuple, et il est à crever les yeux qu'ils n'ont été inventés que précisément pour que le peuple ne fût pas souverain. Donc, les droits de l'homme ont été combinés pour faire échec et à l'égalité et à la souveraineté populaire et pour rendre l'une et l'autre non seulement abstraites, mais illusoires. Donc je les biffe. »

Ainsi parle la Démocratie et elle ne peut pas parler autrement, à moins qu'elle n'ait pour les

droits de l'homme un respect superstitieux.

C'est précisément ce respect superstitieux qu'il faudrait lui donner. Les droits de l'homme devraient être une religion. Notez qu'ils en sont une. Cela a été mis admirablement en lumière par Hippolyte Taine dans ses *Origines de la France contemporaine*. Honneur et conscience, nous dit-il, ce sont les deux idées nouvelles, inconnues, ou à peu près, de l'antiquité, qui ont formé l'âme moderne, du moins qui lui ont donné son caractère distinctif ; c'est ce que l'homme moderne honore et vénère en lui et ne permet à personne, pas même à l'État, de violenter ; c'est en pensant à cela qu'il dit : *Noli me tangere*. L'empire de la Loi, l'empire de l'État finit où celui de la conscience commence ; c'est un mot de Napoléon, qu'on ne s'attendait pas à trouver si libertaire ; mais ce n'en est pas moins juste. Or, c'est sur cette religion de la conscience et de l'honneur que sont fondés les droits de l'homme. — « Rien, dit M. Brunetière, commentant magnifiquement cette théorie de Taine, rien ne peut nous priver des droits que la conscience nous confère, comme rien ne peut nous décharger des devoirs que l'honneur nous impose, et dans ces droits d'abord, dans ces devoirs ensuite, la toute-puissance théorique de l'État rencontre des barrières qu'elle ne peut franchir sans manquer à sa mission

(à une de ses missions) qui est justement de nous assurer à chacun la liberté de faire valoir nos droits et la facilité d'accomplir nos devoirs. » — L'homme moderne dit à l'État : le respect que j'ai de moi-même *m'oblige à être libre*, m'oblige à penser librement et à dire ce que je pense et à agir conformément à ce que je dis, en ne m'arrêtant que là où je nuis formellement et évidemment à quelqu'un. C'est ma conscience et mon honneur qui l'exigent de moi. Vous devez respecter ce que je respecte moi-même en moi. Je ne puis pas vous donner toute ma personne; vous ne pouvez pas me la demander tout entière. Je ne puis vous en donner et vous ne devez m'en demander que ce qui vous est nécessaire pour subsister et vous défendre contre vos ennemis. En deçà de cette mesure, je m'appartiens ; je suis une force autonome qui pense, qui parle, qui écrit, qui agit, qui acquiert, qui s'étend, qui s'augmente, sans que qui que ce soit sur la terre ait le droit de l'empêcher de penser, de parler, d'écrire, d'agir, d'acquérir, de s'étendre, de s'augmenter et de s'associer à d'autres forces autonomes et libres.

Voilà le fondement mystique, c'est-à-dire la raison indémontrable des Droits de l'homme. Voilà la religion de la Liberté.

Il faut l'enseigner aux enfants, aux jeunes gens

et aux hommes Et la leur bien enseigner, c'est-à-dire leur indiquer que ce respect de soi c'est surtout dans les autres qu'il faut le vénérer et le chérir. Mon droit senti en moi et respecté dans un autre, c'est la vraie formule du culte de la Liberté. C'est ce que les rédacteurs de la Déclaration des Droits avaient bien compris quand à leur définition de la liberté ils ajoutaient : « Ne faire à autre ce qu'on ne veut pas qui nous soit fait. » Ainsi enseignée, la religion des Droits de l'homme peut devenir une habitude morale qui nous protège de nous-mêmes et empêche la Démocratie de prétendre pousser à bout ses droits à elle, ou les droits qu'elle s'attribue et qui sont exclusifs de tous les droits de l'individu.

Peu mystique pour mon compte, — bien que je reconnaisse que nos plus profonds sentiments sont irréductibles à la raison et que nous croyons surtout ce que nous n'avons aucune raison de croire, ou ce dont nous ne saurions administrer la raison — mais enfin peu mystique pour mon compte, je ne serais pas fâché qu'à cette religion des Droits de l'homme vénérée pour eux-mêmes *en soi* et parce qu'ils *sont*, on ajoutât un commentaire et comme une confirmation qui serait celle-ci.

Il faut vouloir l'homme libre autant que possible, non seulement par respect de lui, mais par amour

pour la patrie. Les vrais libéraux sont profondément respectueux des droits de l'homme en leur propre personne, et libéralisme est égoïsme ; ils sont profondément respectueux des droits de l'homme en autrui, et libéralisme est fraternité ; ils sont profondément convaincus que c'est par le plus de liberté possible qu'on fait la patrie aussi grande qu'il est possible, et libéralisme est patriotisme.

Il s'agit de tirer de tout individu tout ce qu'il contient pour que la patrie en soit plus forte. On ne tire d'un individu tout ce qu'il contient qu'en le laissant l'en tirer lui-même. Ce n'est que libre, c'est-à-dire ce n'est que ne donnant à la communauté que juste ce qu'il lui faut pour se maintenir et se défendre, que l'individu se déploie dans toute sa force et donne toute carrière à ses puissances. Vous croyez ne rien tirer de lui, ou pas assez ; vous en tirez trois fois plus en le laissant devenir plus fort, en le laissant remplir tout son mérite et toute sa destinée. C'est lui qui accumule les richesses dont vous pourrez avoir besoin un jour ; c'est lui qui par son talent augmente le prestige dont une nation a besoin ; c'est lui qui par l'esprit d'initiative que vous n'aurez pas comprimé en lui devient explorateur, inventeur, commerçant hardi, industriel avisé et audacieux. L'homme libre est une

force dont bénéficie la nation, alors même qu'elle s'imagine qu'il est un être autonome qui ne songe qu'à lui. Elle s'enrichit en se gardant de l'appauvrir ; elle se fortifie en se gardant de le confisquer. En pareille matière c'est de ce qu'on ne possède pas ou de ce qu'on croit ne posséder point qu'on est riche ; et c'est ce qu'on absorbe qui appauvrit. Ce sont des citoyens à peu près aussi libres qu'il est possible qui ont fait les deux plus grandes patries du monde, c'est à savoir la Grande-Bretagne et les États-Unis.

Il y a une grande parole de Bossuet qu'on ne médite pas assez : « Le fond d'un Romain pour ainsi dire était l'amour de sa liberté et de sa patrie. L'*une de ces choses lui faisait aimer l'autre*, car, parce qu'il aimait sa liberté, il aimait aussi sa patrie comme une mère qui le nourrissait dans des sentiments également généreux et libres. » Il est presque vrai qu'on n'aime sa patrie qu'autant qu'elle vous laisse libre, et il est tout à fait vrai qu'une patrie n'est forte que quand elle est un faisceau de volontés libres. — Il faudrait donc confondre les deux religions de la liberté et de la patrie en une seule. Il faudrait enseigner à être libre par libéralisme d'abord et par patriotisme ensuite et par patriotisme surtout. Il faudrait inculquer cette idée, qui, par exception, est vraie *jusqu'au fond*,

sans réserve, sans point obscur, sans antinomie : « Qui blesse la liberté diminue la patrie. »

Pour mon compte, je ne sais pas si je suis libéral par patriotisme ou patriote par libéralisme. Je sais que sans liberté la patrie périt par langueur : je sais que si les patries disparaissent, *on n'aurait plus besoin de liberté* et l'on pourrait vivre en communisme jusqu'à ce qu'on en mourût ; je sais par conséquent que la liberté est conservatrice de la patrie et que la patrie est conservatrice de liberté par le besoin qu'elle en a. Je demande que ces deux sentiments soient considérés comme connexes et leur connexion comme indissoluble, et qu'ils forment à eux deux une religion civile professée et sentie passionnément par tous les Français.

M. Michel, malgré tout ce que j'ai pu dire, moins pour le combattre que pour l'éclaircir, est, je le sens et je le vois bien, libéral aussi et patriote aussi. C'est pourquoi, tout compte fait, c'est sur une parole de sympathie et de gratitude que je le quitte, pour cette seule raison qu'il n'est si bonne compagnie qu'encore on ne laisse.

TABLE DES MATIÈRES

[illegible]

Faguet, Émile
Discussions politiques